مجموعة مؤلفين

جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

تدور بحوث هذا الكتاب حول موضوعين: جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة، ثم العدالة ومفاهيمها في العالم العربي اليوم. وتغطي البحوث التسعة عشر التي شارك في مناقشتها ثمانون أكاديميًا عربيًا نحو خمسين عامًا انتقلت البلاد العربية في أثنائها من الرابطة العثمانية إلى نظام الدول الجديدة، ثم من مرحلة الانتداب والاستعمار إلى مرحلة الدول المستقلة، لتنتقل بعد ذلك من المرحلة شبه الليبرالية القصيرة إلى مرحلة النظم التسلطية. ويتحدث الكتاب، في سياق الكلام على "الاندماج الاجتماعي" عن الأقليات العربية، ولا سيما الأقباط في مصر، وعن الانتقال من المجتمع الأهلي إلى المجتمع المدني. علاوة على موضوعات مثل الهوية والعولمة والمواطنة وتكوين الجماعات السياسية وقياس النزعة الانفصالية لدى الأقليات، والليبرالية والنظام الانتخابي النسبي، ويتناول، فضلًا عن ذلك كله، قضايا بناء الدولة وإعاقة الاندماج في مصر وسورية وتونس والأردن ولبنان وموريتانيا ودول الخليج والمغرب العربي الكبير.

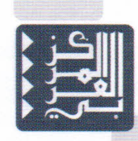
المؤلفون المساهمون

أحمد بعلبكي
امحمد مالكي
أنطوان نصري مسرّة
باقر سلمان النجّار
جاد الكريم الجباعي
حسن عبيد
حماه الله ولد السالم
طارق البشري
عادل الشرجبي
عبد الحميد هنية
عبد العزيز خزاعله
علي عبد الرّازق جلبي
علي عبد الرّؤوف علي
فاطمة الصايغ
مهنّد مصطفى
مي مجيب عبد المنعم مسعد
نيروز ساتيك
هاني المغلس
وليد عبد الحي

السعر: 28 دولارًا

ISBN 978-9953-0-2982-5

9 789953 029825

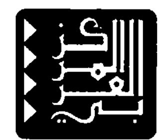


المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

جدليات الاندماج الاجتماعي
وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي

جدليات الاندماج الاجتماعي
وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي

أحمد بعلبكي
امحمد مالكي
أنطوان نصري مسرّة
باقر سلمان النجّار
جاد الكريم الجباعي
حسن عبيد
حماه الله ولد السالم
طارق البشري
عادل الشرجبي
عبد الحميد هنية
عبد العزيز خزاعله
علي عبد الرّازق جلبي
علي عبد الرّؤوف علي
فاطمة الصايغ
مهنّد مصطفى
مي مجيب عبد المنعم مسعد
نيروز ساتيك
هاني المغلس
وليد عبد الحي



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرســة أثنــاء النشــر إعــداد المركــز العربــي للأبحــاث ودراســة السياســات
جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي / أحمد بعلبكي ... [وآخ.].

847 ص. : إيض. ؛ 24 سم.

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2982-5

1. الاندمــاج الاجتماعي - البلــدان العربية. 2. المواطَنــة - البلدان العربيــة. أ. بعلبكي، أحمد. ب. المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية (2: 2013: الدوحة - قطر).
302.09174927

العنوان بالإنكليزية

The Dialectics of Social Integration
and the Building of State and Nation in Arab World

by Multiple Authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشــر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، أيار/ مايو 2014

المحتويات

قائمة الجداول والأشكال

الجداول

الأشكال

المساهمون

أحمد بعلبكي

أستاذ جامعي وباحث في علمَيْ الاجتماع والاقتصاد، ومتخصص بتجارب التنمية الريفية والمحلية في لبنان والدول العربية وإمكاناتها. شغل منصب أمين سـر الجمعية اللبنانية لعلم الاجتماع. وهو خبير استشاري لدى منظمات دولية وحكومية وغيـر حكومية في هذا المجال. وانضمّ منذ أواسـط التسـعينيات، وحتّى اليوم، إلى مؤسّسات علمية عدة.

نشر تسعة كتب عن مفاهيم التنمية الاجتماعية الاقتصادية وقضاياها؛ كان آخرهما: **موضوعات وقضايا خلافية في تنمية المـوارد العربية، حول معوّقات التنمية في لبنان**.

امحمد مالكي

أسـتاذ في العلوم السياسـية في المغرب منذ عام 1979، ومدير مختبر الدراسات الدستورية والسياسية في مرّاكش. شـغل خطّة رئيس قسم القانون العام والعلوم السياسـية (بين عامي 1994 و1996)، ووظيفة المدير العلمي لماجستير «السّياسات العامّة والحكامة المحلية» (بين عامي 2008 و2012). وهو عضو في هيئة تحرير **المجلّة المغربية للاقتصاد والقانون المقارن**، وعضو في المجلس العلمي للأكاديمية الدولية للقانون الدستوري في تونس.

أنطوان نصري مسرّة

حائز دكتوراه دولــة في علم الاجتمــاع من جامعة العلوم الإنســانية في ستراســبورغ - فرنســا. شــغل وظيفة أســتاذ في الجامعة اللبنانية (1976-2010)، وفي جامعة القدّيس يوســف، ومنسّق شهادة الماجستير في العلاقات الإسلامية - المسيحية.

كان عضوًا فــي لجنتي «التربيــة المدنية» «والتاريخ» فــي خطة النهوض التربوي في وزارة التربيــة الوطنية بين عامــي 1996 و2002، وهو عضو في الهيئة الاستشارية لمؤسّسة آنا ليند الأورو-متوسطية للحوار بين الثقافات.

كما كان عضوًا في المجلس الدســتوري في لبنان، ونــال جائزة الرئيس إلياس الهراوي: لبنان الميثاق، 2007.

باقر سلمان النجّار

أستاذ علم الاجتماع في جامعة البحرين. حائز الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة درم في إنكلترا عام 1983.

تدور اهتماماتــه البحثية حول موضــوع: المجتمع المدنــي والتطوّرات الاجتماعية في منطقة الخليج العربي.

عضو هيئة التحرير في مركز الخليج للأبحاث، وعضو مجلس أمناء جائزة المركز للعلوم الإنسانية والاجتماعية.

جاد الكريم الجباعي

باحث ســوري، شــارك في تأليف الموســوعة العربية في دمشــق. تدور اهتماماته الفكرية على الفكر السياسي وقضايا المجتمع المدني والدولة الوطنية والديمقراطية وحقوق الإنسان. له عدد من الكتب، منها: **في الدولة الوطنية الحديثة** (2011)، و**جدلية المعرفة والسياسة: حوارات مع الياس مرقص** (2011).

حسن عبيد

باحث سوسيولوجي فلسطيني، يعمل في مجال دراسات المجتمع الفلسطيني، وبرامج إنعاش الأسرة الفلسطينية وإدماجها.

حماه الله ولد السالم

أستاذ جامعي في شعبة التاريخ في جامعة نواكشوط. حاصل على درجة «دكتوراه دولة» في التاريخ الحديث والمعاصر، وعلى جائزة الدولة التقديرية للآداب في عام 2006.

عضو في لجنة اليونيسكو الإقليمية للتحوّلات الاجتماعية بين عامي 1998 و2002.

له عدد من الكتب والمقالات المنشورة في مجلّات عربية، منها المستقبل العربي، كما شارك في عدد من المؤتمرات العربية والدولية.

طارق البشري

قاضٍ متقاعد ومفكّر مصري، شغل منصب النائب الأول لرئيس مجلس الدولة المصري، ورئيس الجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتّشريع طوال عدّة سنوات.

عيّنه المجلس الأعلى للقوات المسلحة في شباط/ فبراير 2011 رئيسًا للجنة تعديل الدستور المصري.

عادل الشرجبي

أستاذ علم الاجتماع في جامعة صنعاء، رئس عددًا من فرق البحث، وشغل وظيفة خبير استشاري في عدد من المشاريع البحثية.

عضو في مجلس أمناء المرصد اليمني لحقوق الإنسان، وعضو مؤسِّس للشبكة العربية لدراسة الديمقراطية. شارك في إعداد تقريري التنمية البشرية

اليمنية (الأول في عام 1998 والثاني في عام 2001، عن وزارة التخطيط والتنمية بالتعاون مع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي)، فضلًا عن ثلاثة تقارير استراتيجية (أصدرهــا المركز العام للدِّراســات والبحوث والإصدار فــي الفترة بين عامي 2000 و2003)، وتقرير عن أوضاع المرأة في عام 2004 (الصادر عن اللجنة الوطنية للمرأة)، كما يشــرف على إعداد التقرير الســنوي للديمقراطية وحقوق الإنسان في اليمن (يصدره المرصد اليمني لحقوق الإنسان منذ عام 2005).

له عدد من الكتب والدِّراسات المنشورة في مجلّات علمية. حاصل على جائزة مؤسّسة العفيف الثقافية للبحث العلمي لعام 2005.

عبد الحميد هنية

مدير مِخبر «دراســات مغاربية» في جامعة تونس. تدور اهتماماته البحثية حول موضوعات ذات صبغة اجتماعية وسياســية وثقافيــة؛ تتعلّق بتاريخ بلاد المغرب عمومًا، والبلاد التونسية خصوصًا في الفترة الحديثة بالتحديد.

ركّزت أبحاثه الأخيرة على قضايا تخصّ مظاهر الحداثة وصيرورة بنائها؛ من ذلك قضية نشأة الدولة بالمعنى الحديث للكلمة، وظهور المعارف الجديدة، وعلاقة السِّياسي بالدِّيني.

له مجموعة من الكتب والدِّراســات والأبحاث المنشورة باللغتين العربية والفرنسية في دوريات عربية وعالمية، وفي أعمال جماعية.

عبد العزيز خزاعله

أستاذ علم الاجتماع السِّياسي في جامعة اليرموك - الأردن. يحمل شهادة الدكتوراه من قســم علم الاجتماع في جامعة القاهرة عن «الدولة والبناء القبَلي في الأردن».

عمل أســتاذًا زائرًا في جامعة مؤتة، وجامعة العلوم والتكنولوجيا الأردنية، والجامعة الأردنية. وأشرف على عشرات رسائل الماجستير.

نشر أكثر من أربعين بحثًا في مجلّات علمية محكّمة، وشارك في كثير من المؤتمرات المحلية والعربية والعالمية.

علي عبد الرّازق جلبي

نال دكتوراه في علم الاجتماع الصناعي والتنظيم من جامعة الإسكندرية في عام 1973. وهو أستاذ علم الاجتماع في كلية الآداب في الجامعة نفسها منذ عام 1985. عمل أستاذًا زائرًا في بعض الجامعات العربية، ونال جائزة جامعة الإسكندرية للتميّز العلمي في العلوم الإنسانية في عام 2004.

له مجموعة من الكتب والأبحاث تدور موضوعاتها حول: السكّان، والصناعة، والإبداع، والتنمية المستدامة، وبعض المشكلات الاجتماعية، وتصميم الأبحاث، وفي نظرية علم الاجتماع، والعولمة والحياة اليومية. وله بعض الكتب المترجمة في علم اجتماع العولمة، والعولمة والتكنولوجيا.

علي عبد الرّؤوف علي

معماري ومصمِّم عمراني ومخطِّط وأستاذ جامعي. نال في عام 1996 درجة الدكتوراه في الإبداع المعماري والعمراني من جامعتي القاهرة وبيركلي في كاليفورنيا.

درّس العلوم الحديثة والفنون في جامعات القاهرة والبحرين وقطر وبيركلي -كاليفورنيا، كما أشرف على رسائل الماجستير والدكتوراه في بعض الجامعات. عمل باحثًا زائرًا في كلية التصميم في جامعة بيركلي. وعُيّن خبيرًا في منظمة المستوطنات البشرية في الأمم المتحدة ومنظمة اليونيسكو، ضمن برنامج الحفاظ على التراث. أسّس المكتب الاستشاري لجماعة التصميم البيئي في القاهرة.

له أكثر من ستين ورقة بحثية وعدد من المقالات المنشورة في المؤتمرات الدولية والدوريات العالمية، وشارك في تأليف عدة كتب باللغتين العربية والإنكليزية.

فاطمة الصايغ

أستاذة مشاركة في قسم التاريخ والآثار، جامعة الإمارات العربية المتحدة – العين. شغلت العديد من المناصب الإدارية والفخرية. نشرت حوالى عشرة كتب علمية، وأكثر من ثلاثين مقالة علمية محكَّمة. كما شاركت في أكثر من ستين مؤتمرًا علميًّا عالميًّا وثلاثين مؤتمرًا علميًّا عربيًّا ومحليًّا. ألقت العديد من المحاضرات في جامعات ومراكز عربية ودولية.

مهنّد مصطفى

باحث فلسطيني ومحاضر جامعي في كلية العلوم السياسية في جامعة حيفا. يعمل حاليًّا محاضرًا في «مدار» (المركز الفلسطيني للدّراسات الإسرائيلية في رام الله).

حاصل على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة حيفا في عام 2012. عالج في أطروحته موضوع «المعارضة الإسلامية والتحوّل الديمقراطي في النظام التسلّطي العربي: بحثٌ مقارَن بين مصر وتونس».

نُشر له العديد من الدراسات والأبحاث في دوريات علمية عربية وأجنبية عن الإسلام السّياسي داخل الخطّ الأخضر خصوصًا، وفي العالم العربي عمومًا. كما صدرت له مجموعة من الكتب والأبحاث في الشؤون الإسرائيلية والفلسطينية.

مي مجيب عبد المنعم مسعد

باحثة مصرية في حقل العلوم السياسية، وفي قضايا الأقليات والاندماج الاجتماعي. من مؤلفاتها: **المسألة القبطية: سياسات التضمين والتهميش في الحالة المصرية**.

نيروز ساتيك

مســاعد باحث في المركز العربي للأبحاث ودراســة السّياسات؛ يحمل البكالوريوس في العلوم السياســية من جامعة دمشــق، ويعدّ للماجســتير في العلاقات الدولية في الجامعة ذاتها.

عمل في مركز الشرق للدراسات الدولية في دمشق، وتولى مهمات بحثية تتعلّق بالشأن الروسي. مهتم في دراساته حاليًا بدور الوطن العربي في العلاقات الدولية، مع التركيز على سورية.

هاني المغلس

يحمل شهادة البكالوريوس في العلوم السياسية من كلية التجارة والاقتصاد في جامعة صنعاء (1998)، ودرجة الماجستير في الاختصاص نفسه من جامعة أســيوط في جمهورية مصر العربية (2010). ويعدُّ حاليًا أطروحة دكتوراه في النظرية السياسية في الجامعة نفسها.

له العديد من الدراســات والكتابات المنشــورة وغير المنشورة، وكتاب تحت الطباعة بعنوان: **الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي**.

وليد عبد الحي

حــاز الدكتوراه فــي العلاقــات الدولية في عــام 1979. عمل مدرّسًــا للعلاقات الدولية في عدد مــن الجامعات العربية منذ عام 1980. تتركّز أبحاثه على الدراسات المستقبلية في ميدان العلاقات الدولية.

عضو مجالس أمناء عدد من الجامعات والمؤسّســات الحقوقية. نشر أكثر من عشرين كتابًا، وله عشرات الدراسات الأكاديمية المحكّمة.

مقدمة

يقدم «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» في هذا الكتاب منتخبات محكمة من البحوث التي قدمت إلى مؤتمره السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية في الدوحة، الذي عُقد يومي 30 و31 آذار/ مارس 2013. وتمحورت أعمال هذا المؤتمر حول موضوعين لكلٍّ منهما مسار وجلسات خاصّة به وهما: «جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي» و«ما العدالة في الوطن العربي اليوم؟». وشارك في أعماله ونقاشاته ثمانون أكاديميًا من دول عربية مختلفة. ويشتمل هذا الكتاب على تسعة عشر بحثًا في محور «الاندماج».

اختار المركز إشكالية الاندماج الاجتماعي والتكامل الوطني وبناء الأمة محورًا للبحث، ليس لأهمية هذه الإشكالية بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية فحسب، بل ولعودة أسئلتها وقضاياها للبروز بصورة نافرة شديدة الوضوح في العقود الأخيرة أيضًا، ولا سيما في مرحلة التغير الكبرى الراهنة في التاريخ الاجتماعي العربي الحديث بعد الانتقال من الرابطة العثمانية إلى نظام الدول، ثم الانتقال من مرحلة الانتداب والاستعمار والنفوذ الاستعماري إلى مرحلة الدول المستقلة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وتفكيك الاستعمار القديم أو المباشر، وسيادة النظم التسلطية في الوطن العربي بعد فترة ليبرالية هشّة في بعض البلدان العربية، ما أعاد التفكير من جديد بقضايا الدولة والتنمية والمواطنة والهوية، ودور طبيعة الدولة التسلطية، وسياساتها أو ما أدت إليه هذه السياسات من إقصاء وتهميش، وتوزيع مشوّه للسلطة والثروة، وإنتاج

قاعدة جديدة للانقسامات الاجتماعية العمودية والجهوية الأهلية، كان من أبرز إفرازاتها تحويل هذه الانقسامات إلى صراعات هوياتية، تتسيّس فيها الهويات، بل و«يتقوْمن» بعضها، مهددًا المجتمع السياسي بالتحول إلى ما دون الدولة. وتدور فصول الكتاب حول هذه القضايا، أو ما تثيره من أسئلة.

يبحث **الفصل الأول** في إطار هذه القضايا في «مفاعيل البعد الإنساني على الاندماج الاجتماعي وفاعلية البحث الاجتماعي» لأنطوان نصري مسرّة (لبنان) بادِئًا بسؤال نظري معمّق عما إذا كانت العلوم المسماة إنسانية، هي فعلًا إنسانيّة؟ وما العمل كي تكون إنسانيّة؟ ويلحظ في إطار تشخيصه أزمة العلوم الإنسانية أنّ ثمّة مجموعة عوامل تؤثّر سلبًا في إنسانيّة العلوم الإنسانيّة، وهي: المنحى الأكاديمي السائد، والثقة العارمة بدقّة علوم الطبيعة وفعليّتها، والتوجّه نحو حصر بحوث العلوم الإنسانيّة في منهجيات كمّية، وبيروقراطية البحث، وتراجع تعليم الإنسانيّات في التعليم ما قبل الجامعي، مع طغيان الفروع العلميّة، ليرى أنه عندما تتراجع إنسانية العلوم الإنسانية يطغى الفكر الاستهلاكي، ويسود الإرهاب الفكري والميداني، ويطغى تسخيف الجريمة والاغتيالات والضحايا، ويفقد الناس البوصلة والمعايير، وما يعيشونه من معاناة، وتتحول هذه العلوم إلى بحوث بيروقراطية لا علاقة لها بالحياة والواقع وبدينامية التغيير الاجتماعي من خلال فاعلين. كما يغيب عنصر التمكين (Empowerment) والتغيير الاجتماعي، ويؤدي كذلك إلى تعميم النمطية السلوكية في المجتمع وثقافة الاستتباع والاستزبان.

في **الفصل الثاني** يطرق باقر سلمان نجار (البحرين) سؤال الدولة العربية والاندماج، ويبحث في «الدولة العربية: بين إخفاقات البناء وتعطُّل الاندماج»، مقاربًا الشروط التي حكمت تكوّن الدولة العربية، وقنوات صعود النخب فيها، وهشاشة شرعيتها، ما جعلها تعزز سيطرتها التسلطية على المجتمع، وديناميات الإقصاء والتهميش الاجتماعي والسياسي والثقافي، مشدّدًا على محددين هما: الأطر القانونية والأنظمة الدستورية للمواطنة، والطبيعة الثقافية والسياسية لبرامج الدولة التي تحدد قدرتها على تبني ديناميات الاندماج، ما

يجعل احتكار السلطة والثروة الوجهين الآخرين لعمليتي الإقصاء والاستبعاد عن العملية الاجتماعية - السياسية - التنموية العامة التي لا يمكن للاندماج أن يتحقق خارجها. وتبدو في الظاهر دولة تسلطية مسيطرة «قوية»، بينما هي «دولة ضعيفة»، يتنامى فيها الشعور الجمعي بالاضطهاد والمظلومية وتضخم «التضامنيات الهوياتية»، أعرقية كانت، أم دينية، أم قبلية. ويخلص إلى أن التحدي الذي يواجه جل المجتمعات العربية ليس في قدرتها على العبور نحو الديمقراطية فحسب، وإنما في القدرة على التخلص من الطبيعة التسلطية للحكم، والتحرر من ميراثه الثقافي والسياسي.

أما في الفصل الثالث، «عن حكرية تكوين الجماعات السياسية»، فطرح طارق البشري (مصر) ما قاربه النجار عن إشكالية الانقسامات الأهلية بمنظور مختلف، هو الجماعة السياسية والانتماء. فالمجتمع يتكوّن في هذا المنظور من وحدات انتماء مختلفة ومتداخلة ومتنوعة تجمع بين أفراده، وتتسم هذه الوحدات بالحركية والتغير. وتعتبر الجماعة السياسية إحدى هذه الجماعات، لكنها أعلى وأعقد منها جميعًا، لأن الدولة لا تقوم إلا بها، وتشكل هذه الجماعة بالتالي مشترك انتماءات الجماعات الأخرى، ليتوقف عند إشكالية نشوء الجماعات السياسية العربية الحديثة، وتمأسسها في دول قطرية بعد أن كانت الجامعة الدينية هي التي تحكم الانتماءات الأخرى. وتتمثل المعضلة في أن تشكل هذه الجماعات وتطورها لم يكن نتاج دينامية سياسية - اجتماعية داخلية بين وحدات الانتماء فيها، بل نتاج تدخل القوى الغربية وتقسيمها المنطقة، فلم تستطع هذه الدول تجاوز الجامعة الدينية، ما خلق الثنائية بين مؤسسات المجتمع التقليدي الأهلي ومؤسسات الدولة القطرية الحديثة. ولكن الدولة القطرية أوجدت واقعًا جديدًا في الانتماء إلى الجماعة السياسية ما عاد من الممكن تجاوزه، وهذا هو الواقع الذي ينبغي النظر في كيفيّة معالجته وتطويره وتعديله.

لما كانت مسألة الأقليات إحدى أبرز مسائل الاندماج الاجتماعي في الدول العربية، ولا سيما أنّ إحدى جدليّات العولمة أدّت إلى حدوث ترابط

اقتصادي ماليّ، وأدت في الوقت نفسه إلى تفتّتٍ اجتماعي سياسي، فقد هدف الفصل الرابــع: «نموذج قياس النزعة الانفصاليّة للأقلّيــات في الوطن العربيّ» الذي قدمه وليد عبد الحــيّ (الأردن) إلى البحث في تحديــد المتغيّرات التي تعزز النزعة الانفصالية للأقليــات كظاهرة سوسيوسياســية، وذلك برصد 32 دراسة ســعت بمنهج كمّي إلى تحديد المتغيّرات المشار إليها. وقد راوح عدد الأقليات التي أُخضعت للدراســة في هذه الدراســات بين 52 أقلية في الحد الأدنى، و338 أقلية في الحد الأعلى، مع اســتخدام قاعدة بيانات «أقليات في خطر». ورصد البحث 27 متغيّرًا (مؤشــرًا) تعبر عن حركية هذه المتغيّرات في مســتوياتها المختلفة، ليصوغ في النهاية نموذجًا لقياس النزعة الانفصالية لدى أقليات الدول العربية، يقوم على تحديد المتغيرات الرئيسة والفرعية التي تغذي تلك النزعــات، وتحديد أوزانهــا، ووضع ضوابط لنموذج القيــاس تتمثّل في المتغيّرات الخارجية بوصفها عوامل مساعدة (تســتثمر وضعًا اجتماعيًا، لكنها لا توجِده)، وتم تحديد التقارب بين الوضع العربــي والوضع الدولي من هذه الناحية، إلى جانب تقاربه مع الوضع الدولي من حيث تنامي النزاعات الداخلية على حساب النزاعات الدولية.

أما فــي الفصل الخامــس فيبحث جــاد الكريم الجباعي (ســورية) في «الاندماج الاجتماعي في بلد واحد: من المجتمع الأهلي إلى المجتمع المدني (من الرعوية إلى المواطَنة)»، متوقفًا عند مشكلات تحديد المفاهيم، والعوامل الجاذبة والنابذة التي تتحكم بعملية الاندماج الاجتماعي، محاولًا الإجابة عن ســؤال: كيف يمكن أن يتحقق الاندماج الاجتماعي في بلد واحد، كسورية أو لبنان أو العــراق أو غيرها، متجاوزًا الخطاب الــذي ينفي أي مظهر من مظاهر الاندماج والخطــاب الذي يغالي بدرجات الاندمــاج، ليتوقف عند تحليل أثر ديناميات التخارج بين الدولة والمجتمع في جعل التناقضات الاجتماعية مزمنة ومعقدة. ويخلص إلى أن المجتمع في الدول العربية هو في طور إنتاج نفســه مجتمعًا مدنيًا، وأن تنمية عملية الاندماج الاجتماعي (الوطني) وتسريع وتيرتها وتعميقها يمكن أن تحوِّل المجتمع من «مجتمع عاجز» إلى قوة سياســية فاعلة

على الصعيدين الوطني والإقليمي، بنســبة تحوّل الأفراد من رعايا تابعين إلى مواطنين أحرار، وبنسبة سيطرة المجتمع على مجالات حياته، مستندًا في ذلك إلى وحــدة المجتمع المدني والدولة السياســية، بما يمكّن مــن إعادة تعريف المجتمع بوصفه قوة سياســية، وتعريــف الفرد، بوصفه فاعــلًا اجتماعيًا على قاعدة المواطنة.

وفي مجــال العلاقة بين الكيان المجالي للدولــة والتكامل وقيام الدولة، يبحث عبد الحميد هنيّة (تونس) في **الفصل الســادس** في «بناء الدولة المجالية في البلاد التونسية والمغرب الأقصى وآليات الاندماج فيها في الفترة الحديثة»، مبيّنًا كيفيــة توظيف النفوذ المركزي في البلاد التونســية والمغرب الأقصى في الفترة التي ســبقت الاســتعمار، طرائق مختلفة لجمع الولاء بممارسة البيعة. وكشف بذلك عن وجود نمطين مختلفين لبناء الدولة في هذين البلدين. ويرى أن من الواضح أننا أمام تركيبتين ذواتي مركزة سياســية عالية نسبيًا؛ ففي البلاد التونســية، تقوم هذه المركزة على نخب أعيان مدينيــة مندمجة تتركز في مدينة تونس أساسًــا، ما أضعف الخصوصيات المحلية، وأســس لولاء جماعي، مع اكتمال تكوّن البنية المجالية التونسية، بينما بنيت المرْكزة في المغرب الأقصى على أساس اتفاق يحصل بين مكوّنات التركيبة بشأن اختيار السلطان، وبالتالي لم يعمل النفوذ المركزي في المغرب (على الأقل حتى القرن التاســع عشــر) على إضعــاف منابع النفوذ الأخــرى؛ إذ لم يكن ميزان القــوى لمصلحته كما كانت الحال في البلاد التونســية في الفترة نفسها. ويستنتج البحث أن المغرب لا تُعرّف، في فترة الدراســة، بالولاء لمجال ترابي ذي حدود واضحة ومعلّمة، وإنما بالولاء للســلطان. وتبعًا لذلك، تمارَس ســيادة الدولــة على جمع من الجموع؛ وهو ما يفسر استخدام مصطلح «الدولة المخزنية»، في تفاد لمصطلح «الدولــة المجالية»، وتتبلــور بأعلى درجة مــن الوضوح الدولــة الترابية، أي المجالية، بعد مجمل التغييرات التي حصلت في الفترة الاســتعمارية، وما بعد الاستقلال خصوصًا. وأبرز علامة على ذلك هي سياسة رسم الحدود ومحاولة فرضها على الدول المجاورة.

في الفصل الســابع تبحــث مي مجيب عبــد المنعم مســعد (مصر) في «جدليات الاندماج الاجتماعــي للأقباط في مصر بعد الثورة». وتتناول فيه أهم العوامل المؤثرة في هذا الاندماج السياســي والاجتماعي، في محاولة لتحليل أهم المستجدات التي أثّرت في «الملف القبطي» بعد الثورة. وقدّمت معطيات جديدة بشــأن الاندماج عمومًا، والاندماج السياســي والاجتماعي للمصريين الأقباط خصوصًــا؛ ويطرح البحث في ســياق هذه المعطيات مســألة اندماج الأقباط بوصفها متغيّرًا تابعًا للمؤثرات والمتغيرات المستقلة المتعلقة بمعطيات المرحلة الانتقالية، كطبيعة العلاقة بين الكنيســة والنظام، والعلاقة بين الكنيسة والأقباط، وصعود الإســلاميين، لدراســة تأثيرها في اندماج الأقباط في مصر الثــورة، والتعرّف إلى المســتجدات التي طرأت على تفعيــل أو إعاقة اندماج الأقباط بعــد الثورة. ولعل ما يميّز هذه الدراســة تركيزها علــى مرحلة ما بعد ثورة يناير بطريقة تساعد في دراسة الاندماج الاجتماعي في مصر، لتخلص في نهاية تحليلها إلى أن أهم سمة مميزة لوضع الأقباط بعد الثورة هي كسر حاجز الخوف والخروج من شــرنقة العلاقة الثلاثية التي فُرضت في ظروف سلطوية. فالعلاقة الثلاثية بين النظام - الكنيســة - الأقباط تبدّلت تمامًا، لكن هذا التبدّل والتغيّر لم ينعكسا على الحد من المعوّقات القائمة أمام اندماج الأقباط سياسيًا واجتماعيًا، بل اســتحدث معوّقات جديدة حالــت دون اندماجهم. وبالتالي لا تزال أزمة اندماج الأقباط قائمة.

مثّلت الثورة المصرية مفصلًا تاريخيًا في نشوء نمط حيوي مشارك وفاعل للمواطنة في عملية التغيير، هو نمط المواطنة النشــطة المنخرطة بالشــأن العام التي تدمج فئات وشرائح واسعة من المواطنين العازفين عن هذا الشأن، وهذا ما يبحثه علي عبد الرازق جلبــي (مصر) في الفصل الثامن: «الاندماج الاجتماعي والمواطنة النشــطة: مصر بعد ثورة 25 يناير نموذجًا»، في ضوء نتائج البحوث السوســيولوجية الجدية التــي تركز على علاقــات الاندمــاج الاجتماعي مع المواطنة، مع التركيز على مفهوم المواطنة الاجتماعية. ويحصي البحث أنماط الاســتبعاد الاجتماعي في مصر قبل ثورة 25 يناير ليخلص إلى أن مصر كانت تعيش في أزمة اندماج، ويتوقــف عند جملة من المقومات للمواطنة النشــطة

أخذت في التكوّن بعد الثورة، تمثلت في الحراك المجتمعي الذي شمل جميع الفئات، ومساءلة الحكومة من أجل الحقوق أو تجاه ممارساتها، والتشكلات الشعبية التي نشأت في أثناء الثورة، ليطرح في النهاية خيارات مستقبلية لتعزيز عملية الاندماج الاجتماعي على أساس حقوق المواطنة، وبناء دعائم مجتمع الجودة المتمثّلة في توفير الأمن الاجتماعي والاقتصادي، والتمكين الاجتماعي من الاندماج، وحل مشكلات المواطَنة المرتبطة بالهوية (حالة النوبة في جنوب مصر، والباجا في حلايب وشلاتين) وانعكاسها على الاندماج الاجتماعي، وتحرير المجال العام وبزوغ المواطَنة النشطة وضمان الاندماج الاجتماعي المبني على المواطَنة.

أما مهنّد مصطفى (فلسطين)، في الفصل التاسع «النظم الانتخابية وأثرها في الاندماج الاجتماعي والسياسي في الدول العربية التي تمر بتحوّل ديمقراطي: حالة مصر»، فيتناول الثورة المصرية من منظار آخر هو «مأسسة المشاركة النشطة للمواطنين في صنع مصيرهم وخلق تمثيلهم عبر عامل مؤسسي يتمثل بطريقة بناء النُظُم الانتخابية». ويخلص إلى أنه يترتب على مرحلة ما بعد الأنظمة التسلطية، في العالم العربي، اختيار النظام الانتخابي باعتباره جزءًا من عملية الاندماج السياسي والاجتماعي التي عرّفها في مدخل بحثه. ويرى أن مرحلة ما بعد النظام التسلطي تواجه أربعة تحديات أساسية عند اختيارها النظام الانتخابي: بناء هوية وطنية بتعزيز مفهوم المواطنة؛ تعزيز قوة الأحزاب السياسية والتعددية الحزبية الحقيقية؛ تعزيز مبدأ التمثيل السياسي والاجتماعي وهو جوهر النظام الانتخابي الجيد؛ إضعاف الهويات الفرعية المُسيّسة، لأن المشكلة ليست في حضورها بل في تسييسها.

من هنا، يعتبر مصطفى أن هذه التحديات تفرض تبنّي النظام الانتخابي النسبي في المرحلة ما بعد السلطوية، وتجاوز ترسّبات المرحلة السلطوية التي فشلت في مواجهة هذه التحديات، بل ساهمت في تعزيزها، لأن تجاوزها يعني أنه كمن يخلق نقيضه من داخله، بينما الانتقال إلى النظام الديمقراطي يتطلّب مواجهة هذه التحديات باعتبارها جزءًا من بقاء النظام الديمقراطي

واستقراره شــكلًا ومضمونًا. بمعنى آخر، إن ما يريد قوله الباحث هنا باعتباره نتيجة جوهرية يخـــرج بها هو أن النُظم الانتخابية النســـبية هي أفضل النُظم في التمثيل الواسع والمتنوّع في مرحلة ما بعد التسلطية، بما يضمن الإطار القانوني المؤسسي لتكامله السياسي في مجرى الحياة الاجتماعية.

تتوضح مشكلات الاندماج أكثر ما تتوضح في انفجار المشكلات الطائفية في المجتمعات العربية مركّبة الهوية، التـــي يتصف فيها مركّب الهوية بالتعقيد. وهو ما نمذجته حالة الثورة السورية. ويحلل نيروز ساتيك (سورية) في الفصل العاشر هذه المشـــكلة في بحثه: «الحالة الطائفية في الثورة السورية، المسارات والأنمـــاط». ويقارب فيـــه الظاهرة الطائفيـــة في مجريات الثورة الســـورية، لا بوصفها ملازمة لها، بل بوصفهـــا عرضًا من أعراضها، وتُفهم في ضوء العوامل الاجتماعية – الاقتصادية – السياسية، لا في ضوء العوامل الدينية في حد ذاتها، وإن اســـتخدمت بعض القوى الطائفية العامل الديني لتعطي الصراع بُعدًا طائفيًا في صيغة «نحن وهم».

انطلق البحـــث من فحص التركيـــب الطائفي المعقـــد بالبحث في: دور العوامل التنموية والاقتصادية في توليد الحالة الطائفية؛ العلاقة بين السياسات الخارجية الاســـتعمارية وتســـيس الهويات الفرعية، ودور النخب المحلية في إســـقاطها، فضلًا عن الترابط بين تجليات أزمة الهوية وهشاشة مفهوم الدولة الوطنية في المشـــرق العربـــي، ويميز البحث بيـــن الطائفة، بمـــا هي تكوين اجتماعـــي ثقافي أنثروبولوجي تكـــوّن تاريخيًا في الاجتماع السياســـي، وبين الطائفيـــة بوصفها نوعًا من سياســـات الهوية تنتج طوائف مسيّســـة، وتطبيقها لغايات سياسية أو اقتصادية أو سلطوية. ويتوقف البحث عند الطائفية بمعناها المميز عن الطائفة على المـــدى التاريخي طويل الأمد، ليتوقف خصوصًا عند مؤشرات ومظاهر ومقاطع الحالات الطائفية في الثورة السورية، بوصفها وعيًا زائفًا وخطرًا بالتناقض السياســـي – الاجتماعي مع النظام. ويقدم البحث مادة معلوماتية غنية وثرّة وموثقة مكتبيـــة وخرائطية عن هذه المقاطع، واضعًا إياها في ســـياقها، ومســـتخدمًا فيها المنهج التكاملي في المقاربة التكاملية العابرة

للاختصاصات، ليشكل أحد البحوث الفريدة والمميزة في ميدانه.

في **الفصل الحادي عشر** يحلل أحمد بعلبكي (لبنان) في بحث بعنوان: «عن ليبرالية موعودة تدمج الأفراد في طوائفهم: نموذج متبلور في لبنان» حالة طائفية مكرسة وممأسسة عرفت بدورها انفجاراتها الدامية هي الحالة اللبنانية. وقد انطلق منظور البحث من واقع الانتفاضات العربية والمخاض الطويل الذي أطلقته، وما باتت تطرحه من هواجس تتعلق بأشكال وأطر للاندماج الاجتماعي الديمقراطي التعددي، أو هواجس تهوين رجوع العوام المنتفضة إلى أشكال تقبل أطر الاندماج التقليدي والوقوع في غواية إعلان منفلت في ليبراليته المتخلفة يذهب إلى حد الإقرار بديمقراطية تفكيك التعددية الثقافية المألوفة في مجتمعاتنا، وشرعية العودة إلى أطر الانتماء إلى الطوائف. تُطرح إزاء ذلك مسألة الاندماج الاجتماعي التي يرى الباحث في التمهيد للبحث فيها أن ينطلق في معالجتها أولًا من توقف نقدي أمام تاريخية مفاهيم الاندماج المروَّج لها في مقاربات مؤسسي السوسيولوجيا الغربية. ويمضي في ضوء هذه الفكرة الجوهرية التي تحكم إنتاجه لخطواته ونتائجه البحثية في رصد أشكال تعويق مدنية الاندماج الاجتماعي في النموذج اللبناني لليبرالية الموعودة في الإعلام النيوليبرالي المركزي والطرفي، وتفكيك مفهوم الديمقراطية التوافقية، وكشف العلاقة بينه وبين السياسات النيو-ليبرالية، متوقفًا عند ثمانية أنواع من هذا التعويق لمدنية الاندماج على كلٍّ من الصُعُد الآتية: الدستور وإدارة الحكم والتمثيل النيابي؛ التشريع للتمثيل المحلي؛ تفاوت النمو بين المناطق والقطاعات؛ التشريع المهني والنقابي؛ تنظيم التعاونيات والجمعيات الأهلية؛ التربية والثقافة؛ ازدواجية الوعي في التواصل الاجتماعي؛ فرص النساء للاندماج الاجتماعي.

أما الفصول الأخرى في الكتاب، فتركز على دراسة مشكلات وقضايا الاندماج الاجتماعي بدراسة بعض الحالات القطرية وتحليلها. ففي **الفصل الثاني عشر** تقارب فاطمة الصايغ (الإمارات العربية المتحدة) «مفهوم المواطنة

فـي دول الخليج»، بوصفه مفهومًـا يحيل في الحالة الخليجية على سـياقات اسـتخدامية ودلالية ووظيفية محـددة، مرتبطة بنمط الإنتـاج الريعي التوزيعي الخليجي الذي يختزل المواطنة بأبعاد ضيقـة، لتقف عند لحظة التغيير الكبرى ممثلة باندلاع الثورات العربية، وفرض حوار جديد وأسـئلة مختلفة عن معنى المواطنة، تتسم بالتباين والاختلاف إلى جانب المشتركات بينها. وتخلص إلى أن العلاقة بين الأطراف الثلاثة (المواطن، الوطن، السلطة) في دول الخليج قد تغيّرت تغيرًا جذريًّا عبر مراحـل نموها وتطوّرها المختلفة؛ فبينما كان الاعتماد كبيرًا على المواطن في الفترة التقليدية في سـلّم التراتبية السياسـية، أصبحت السلطة هي الأهم في تلك التراتبية، بينما تحولت المواطَنة إلى امتياز، خصوصًا في فترة الطفرة النفطيـة. وفي الأعوام الأخيرة طغت هيمنة الدولة أو السـلطة ليصبح المواطن والمواطَنة هما هدفَي التغيّر.

أما في الفصل الثالث عشـر فيبحث علي عبد الرؤوف علي (مصر)، في «الاندماج الاجتماعي بين مـأزق الهوية وفخ العولمـة، تحديات وتحولات عمران المدينـة الخليجية المعاصرة»، مركّـزًا على ثلاثية معقـدة، المواطَنة والهوية والعولمة، متشـابكة ومتمثّلة في دوائر متقاطعة يستحيل فصلها، وهي تتحكم في قـرارات وتوجهات التنمية والتطوّر ومشـاريع التحديث. ويتوقف البحث عنـد تحليل ثلاث حقب في تطور المـدن الخليجية. المرحلة الأولى هي «دبي: ماركة عمرانية»، وترتكز على ظهـور توجّه عمراني ومعماري منذ بدايـات القرن الحادي والعشـرين مثّلته دبي، الإمـارة الحالمة لامتلاك بقعة مركزية في المسـرح العالمي. والحقبة الثانية هي «معرفية المدن الخليجية»، وهي تجسـيد لتحوّل نحو اقتصاد المعرفة كبديل من التنميـة أكثر منطقية في مرحلة الاقتراب من عصر ما بعـد النفط والكربون عامة. أمّـا الحقبة الثالثة، «اسـتدامة المدن الخليجية» فيقـارب البحث الحالة الراهنة بتحليل مشـاهد عمارة الخليـج المعاصرة، ومآزق الهويـة بين الركيزة الإنسـانية والمرجعية الدينيـة، وإشـكالية الهوية في عالم متعولـم كما تنعكس فـي حالة الخليج، تحدّيـات المواطَنـة في المـدن الخليجيـة: الانفتـاح الثقافـي (اختيار أم

حتمية؟)... إلــخ، ليتبنى منظور الاســتدامة والعدالة البيئيــة متعددة الأجيال والثقافات والهويات التي تفترض الاعتراف بالموطنــة بمعناها متعدد الأبعاد كعنصر جوهــري محدد في بناء المــدن وتطويرها، وتحويلها إلى فشــاء من التفاعل والاندماج الاجتماعيين.

يتوقف حمــاه الله ولد الســالم (موريتانيا) في الفصل الرابع عشــر عند «أزمة الدولة الوطنية وفشــل الاندماج وتحقيق المواطَنة فــي موريتانيا»، باحثًا عن عواقب أزمة الدولة الوطنية في بلداننــا العربية بالتركيز على حالة موريتانيا لخصوصية موقعها العربــي - الأفريقــي وتعقيد تكوينها العرقــي ووضعيتها الجيو- سياســية الحساســة، وعواقب ذلك على المجتمع، وأســباب إخفاق الاندماج المجتمعي وغياب المواطَنة. ولفهم الحالة الموريتانية يتوقف البحث عند بعض المقدّمات السوسيو-تاريخية وصولًا إلى المعطيات المعاصرة. فإذا كانت موريتانيا المعاصرة كيانًا سياسيًا فرنســيًا بامتياز، حدودًا وإدارة وتنظيمًا، وحتى استقلالًا، كباقي أغلب المستعمرات الأفريقية، فإنه على الرغم من غياب الدولة قبل الاســتعمار، كان هناك مجتمع موحَّد في تقاليــده الدينية والثقافية، ومنتشــر على مجال جغرافي معروف، وله نظم سياسية في صيغة إمارات، لكنه كان شديد الانقسام بفعل التعارض الطبقي الحاد والبنية الانقسامية الاجتماعية، وبفعل حالة السّــيْبة التي تختلف عن نظيرتها في المغــرب، حيث توجد دولة مركزية. ومع ذلك، يجد جوهر الأزمة تفســيره في انهيــار الإجماع الذي وفّر التكامل بين مؤسســات المجتمــع، ومكّن فاعليتها. ويطــرح البحث في نهاية خطواته التحليلية مســألة إعادة بنــاء الدولة الوطنية في موريتانيا على أســاس مفهوم الاندماج الوطني.

أما بالنســبة إلى الحالــة اليمنية، فيتوقــف عادل الشــرجبي (اليمن) عند إشكالية: «بناء الدولة الرعوية في اليمن: توحيد النّخبة وتفكيك الأمّة» في ضوء معطيات وتطــورات التاريخ الاجتماعي- السياســي المعاصر لليمن الحديث. ويصوغ البحث مفهومه الإجرائي للدولة الرعوية «لتوصيف الدولة التي يجري فيها تســييس الهويات القبلية»، متوقفًا عند مراحل تطورها التاريخية والهجينة

من عناصر مختلفة، بما يقترب من خصائص «الدولـة الباتريمونيالية الجديدة» التي بعثت في الحالـة اليمنية آليات تفتيـت الأمّة وتفكيـك المجتمع اليمني لمصلحة النخب المتسلطة وسياساتها المختلفة. ويركز البحث في معالجته هذه الإشكالية على تحليل عملية بناء الأمّة في اليمن، والأسبابِ التي أدَّت إلى بروز المظاهر التي تشـير إلى «التفكّك الوطني»، مثل بروز كلٍّ من الحراك الجنوبي والحركة الحوثية. وتسعى هذه الدراسـة إلى الإجابة عن سؤال مركزي: لماذا تراجعت الهوية الوطنية وبرزت الهويـة الإقليمية في الجنوب والهوية المذهبية في صعدة؟ هذا إلى جانب الإجابة عن عدد من التسـاؤلات الفرعية المرتبطة بهذا التسـاؤل، ومنها: ما دور طبيعة النّخبة الحاكمة في بروز الهويات الأولية؟ وما دور السياسات العامة للحكومة في تعزيز الاندماج أو التفكّك الاجتماعي؟ ولماذا أخفقت الأحـزاب السياسـية والتنظيمات الحديثة فـي تحقيق الدّمج الاجتماعي؟

في الفصل السادس عشـر، يمضي الباحث هاني عبادي محمد المغلّس (اليمن) فـي «الدولة والاندماج الاجتماعي في اليمـن: الفرص والتحديات» في درس الحالة اليمنية، معتبرًا أنّ اليمن نموذج صارخ لإشـكاليات الاندماج الاجتماعي ومفهوم الدولـة الحديثة. كما أوضح أنّ المجتمـع اليمني أظهر قابلية كبيرة للاندماج الاجتماعي في مناسبتين على الأقلّ انتهتا بإخفاق الدولة في تجسـيد التوق الاجتماعي لحياةٍ مشـتركة تقوم على المسـاواة والعدالة الاجتماعية، كانـت الأولى بعد تحقيق الوحـدة اليمنية؛ والثانيـة هي الثورة الشـبابية التي انطلقت في شـباط / فبراير 2011، ومثّلت فرصة غير مسبوقة للوحدة الاجتماعية بعد سـنوات من الحروب والصراعـات. ويرى أيضًا أن سياسـة الدولة ممثلة بالنخـب الحاكمة اتجهت بدلًا من ذلك إلى اسـتغلال تنوع المجتمع وجره إلى صراعاتها، أو تهميش وإقصاء قطاعات واسـعة منه، وعملت على تدعيم النظام القبلي فـي مقابل المكونات الاجتماعية الأخرى، وأخفقت في عمليـة التوزيع العادل للمـوارد ولعائدات التنميـة. واعتبر أنّ تخلّق نظام سياسـي انتقالي من رحم النظام السـابق وظيفتـه إدارة صراعات النخب في هذه المرحلـة والتوفيق بينها يوشـك أن يبدّد اللحظـة التكاملية

التي تحقّقت بفعل شــهورٍ طويلة من الاحتجاجات الشــعبية. وحدد الباحث عوائق الاندماج المتمثلة فــي الفقر كتحدٍّ اقتصادي مجتمعــي يؤجج المزيد من النزاعات الاجتماعية، والصراعات السياســية التي تستقطب قطاعات من المجتمع بدوافــع قبلية وطائفية، وكذلــك التدخلات الخارجيــة التي تعبث بالعيش الاجتماعي المشترك.

يحلل البحث أيضًا أنماط العلاقة ومســارات الاندماج قبل الوحدة على مســتوى نمط العلاقة التقابلية بين الدولة والقبيلة، ونمط العلاقة «الرعوية» بين الدولة والمجتمــع، ونمط العلاقة المركزية بين الدولة والمجتمع في الشــمال ونمطها في اليمن الجنوبي إبان الاحتلال البريطاني، ما أفرز مســارين مختلفين للتطور، يتوقف البحث عند تحليل كل منهما، ويطرح الباحث من خلاله بعض مشــكلات الاندماج الأساســية التي حاقت بتجربة الوحدة، وتحليل تناقضات دور الدولة اليمنية في الاندماج الاجتماعي بين التحفيز والإعاقة التي عبّرت عن نفسها بانفجار الحرب في عام 1994 بين طرفي الوحدة في الشطرين الشمالي والجنوبي من اليمن، واتباع نظام الحكم بعد نهاية تلك الحرب سياسة إضعاف المجتمع من أجل البقاء في الســلطة، بما أفرزته من تعزيز سياســات التهميش الاجتماعي والسياســي والفئوي والجهوي، وإعادة إنتاجهــا. ويتوقف البحث عند الثورة اليمنية، وبروز مشــكلات وتحديات الاندماج في سياق جديد يتسم بالفرص والمخاطر.

في الفصل الســابع عشــر يقارب امحمــد مالكي إشــكاليات «الاندماج الاجتماعي وبناء مجتمع المواطنة في المغرب الكبير»، منطلقًا من فرضية رئيسة لتفسير استعصاء تحقق الاندماج الاجتماعي وبناء المواطَنة في المغرب الكبير، تتلخص بعدم ترسُّــخ ثقافة الدولة الحديثة فيه، ولا ســيما «الهوية الجماعية»، و«المركزَة السياسية»، و«المأسَسة». ذلك أن الموروث التاريخي التقليدي، بما في ذلك روح الدولة الســلطانية، ظل حاضرًا ومؤثّرًا في الدولة والمجتمع معًا، على الرغم من تآكّله التدريجي. يُضاف إلى ذلك، الطبيعة التســلطية للدولة في المغرب الكبير، ودورها المفصلي في تعقيد سيرورة الاندماج الاجتماعي وبناء

المواطَنة، وتآكل مصادر شرعيتها. إذ أعاق تسلّط الدولة إمكانات تمثّل الأفراد قيمَ جماعاتهم ومجتمعاتهم، وحـالَ بينهم وبين التصالُح مـع دولهم وتقديم الولاء لها على باقي الأنماط الأخرى من الولاءات، ما أبرز الحاجة إلى دساتير مغاربية توافقية، تُعبّر عن عقد اجتماعي جديـد، وأهمية التربية على المواطَنة، والوعاء الديمقراطي للمواطنة بدمقرطة السلطة، ودمقرطة المشاركة السياسية، وإقرار نظام المساءلة والمحاسـبة، وتحقيق العدالة الاجتماعية بوصفها إكسير المواطنة. ويحدد في هذا السـياق الـدور المركزي للدولة فـي إعاقة تحقيق عملية الاندماج الاجتماعي، ويخلص إلى أن البناء المستمر للمواطنة هو طريق إنجاز الاندماج، بشـقيه الأفقي (الانصهار في المجتمع) والعمودي، بما ينقل مجتمعات المغرب الكبير، والمجتمعات العربيـة عمومًا، من دولة الرعايا إلى دولة المواطنين.

أما في الفصل الثامن عشر فيتناول عبد العزيز خزاعله (الأردن) في بحثه «وهن الدولة وسياسـات التفكيك المجتمعي في الأردن» التداخل بين الدولة بوصفها كيانًا اجتماعيًا سياسيًا حديثًا، والقبيلة بوصفها كيانًا اجتماعيًا تقليديًا، واسـتمرار حضور البنية القبلية في النظام السياسـي الذي لا تزال العلاقات القرابيـة تقوم فيه بدور بارز في الوظائف السياسـية. ويجـري تتبّع ذلك عبر مجموعة من المراحل والفترات التي اشـتملت على علاقة الدولة بالكيانات الاجتماعيـة عند تأسـيس الدولة بعد الحـرب العالمية الأولـى، ثم علاقتها بالمكوّن الفلسـطيني الذي تأرجح ولاؤه بين الدولة الأردنية ومنظمة التحرير الفلسـطينية. كما يتناول البحـث دور الدولة في تكريس الهويـات التقليدية، وما نجم عنها من تعايش وتداخل بين النظـم التقليدية ونظم الدولة الحديثة، كالنظام القضائي والنظام السياسـي. كما يوضح خزاعلـه الآليات التي اتّبعها النظام السياسي لضمان اسـتمراره وبقائه، وهي التي اشتملت على إجراءات ساهمت في التفكيك المجتمعي، مثل قانون الصوت الواحد، وتفتيت الدوائر الانتخابية إلى دوائر أصغر، وإقصاء الشـباب عن المشـاركة الحقيقية، فضلًا عـن تعيين الزعمـاء المحليين ليكونـوا ممثّلين للدولة، بدلًا مـن أن يكونوا

ممثّلين للشعب، وصناعة النخب السياسية، وتدعيم الواسطة والمحسوبية.

أما الفصل التاسع عشر الأخير، فكان لحسن عبيد (فلسطين) الذي عالج فيه «دور الحركات الإسلامية في عملية الاندماج الاجتماعي في مصر (2010-2012)». وتناول من خلاله فاعِلَين رئيسين في مصر هما: جماعة الإخوان المسلمين والدعوة السلفية، ابتداء من ثورة 25 يناير، ودور هاتين الحركتين الإسلاميتين في فعل الدمج المجتمعي في المجتمع المصري، وحلّل رؤية كل منهما ومنهجها تجاه التعددية الثقافية وهوية الجماعات في البنية المجتمعية المصرية على مستوى الأحزاب والمرأة والأقباط. ويحاول الباحث معرفة قدرة القوى الإسلامية في مصر على خوض الحياة السياسية والاجتماعية بهويتها الخاصة في مجال عام متباين الثقافات ومتعدد الهويات، طارحًا عددًا من الأسئلة المركزية، إضافة إلى أسئلة فرعية تساند مكونات البحث وتدعمها للتوصل إلى تحليل علمي يحقق أهدافه.

يرى عبيد مستندًا إلى نظرية فرصة الفضاءات المتاحة أنّ عامل صعود الحركات الإسلامية في المجال المصري العام وتطورها إبان الثورة المصرية، لتصبح أحد مكوّنات نخب القوة (Power Elite)، دفعها إلى تطوير خطابها السياسي ورؤيتها الأيديولوجية الدينية التي تقبل الهويات الفرعية على أساس مجتمع مدني حديث. مفترضًا أنّ الظروف الهيكلية الجديدة التي زادت فضاءات الفرصة (Opportunity Spaces) أدى إلى حدوث تحوّل في أهداف الحركات الإسلامية وتكتيكاتها بوصفها جهات فاعلة في التغيير الاجتماعي، وشكّل هذا أهداف الحركات الإسلامية واستراتيجياتها للمرحلة الجديدة. كما تفاوتت قدرات هذه الحركات في استخدام فرصة الفضاءات لتأطير القضايا اليومية في إطار المشترك الثقافي مع المجتمع ضمن مفهوم الاندماج، وذلك بتنظيم مؤسسي يكون هوية جامعة في الكيان السياسي الذي تكوّنه الأمة. كما أن هناك تباينًا في مكونات بنية الخطاب الديني لدى الإخوان المسلمين والدعوة السلفية، يؤثر في تطور الخطاب السياسي لكل

منهما، ويؤثر في تحديد التقارب والتصالح مع التعريفات المدنية المساهمة في عملية الاندماج الاجتماعي. ويُعبّر الباحث في ذلك عن مساهمة تنطوي على المعالجة الجديدة والمجتهدة لقضايا الاندماج في مجتمع في طور التحول بعد الثورة.

يأمل «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» أن يكون قد قدّم في هذا الكتاب بحوثًا جديدةً، تتسم بالأصالة والجدّة في ميدان دراسة قضايا الاندماج الاجتماعي ومسائل الدولة والمواطنة وبناء الأمة، بما يعيد العلوم الاجتماعية إلى مركز اهتمامها الجوهري: المجتمع، ويُغني المكتبة العربية بالأسئلة والنتائج البحثية الجديدة في مرحلة من أعقد مراحل التغير الاجتماعي في الوطن العربي.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الفصل الأول

كيف تكون العلوم الاجتماعية... إنسانية؟
مفاعيل البُعد الإنساني في الاندماج الاجتماعي
وفاعلية البحث الاجتماعي

أنطوان نصري مسرّة

هل العلوم التي يُطلق عليها علومًا إنســانية، والتي تنقلها كبرى الجامعات في العالم، هــي فعلًا إنســانية؟ ثمة مجموعة عوامل تؤثر ســلبًا في إنســانية العلوم الإنسانية: المنحى الأكاديمي الســائد، والثقة العارمة بدقة علوم الطبيعة وفاعليتها، والتوجّه نحو حصر أبحاث العلوم الإنســانية فــي منهجيات كمية، وبيروقراطية البحث، وتراجع تعليم الإنسانيات في التعليم ما قبل الجامعي مع طغيان الفروع العلمية.

1- طغيان المنهجيات الكمّية

يتكلم بعض المفكرين المســتنيرين ممّن فقدوا الأمل بأنســنة ما يســمى بالعلوم الإنسانية في العلماوية السائدة، على علم الأنسنة (Science de l'humain)، وباشــروا بإثبات واقع بديهي بأن ما هو إنســاني هو علمي أيضًــا، وأن الذاتية (Subjectif)، حتى في المعنى الأكثر سلبية، هي معطى جدير بالبحث.

شــكّل علم الاجتماع وعلم النفــس العيــادي والأنثروبولوجي وغيرهما تعميقًا ونهضة في المعرفة التقليدية. لكن المسار الوظيفي في الترقية الجامعية، ودخول البحث في بيروقراطية السوق، وتعليم منهجيات علم الاجتماع بوساطة مدرســين ليســوا باحثين مخضرمين، كان أيضًا عوامل أدت إلى طغيان ذهنية حسابية كمية محض، على الرغم من أن البحث كلّما كان كميًّا يستند إلى أرقام، كان أكثر علمية!

كان ممن انزلق في هذا المنحى، منذ حوالى عشرين عامًا، تعليم الحقوق الذي يُختــزَل حاليًّا في جانبــه النزاعي. وعلــى الرغم من أن هــذا المنحى ضروري، غير أنه لا يؤهل المشــرّعين والقضاة وعلماء الفقه لتطوير العدالة.

كما سلك علم الاجتماع مسار الإحصاء وحساب النسب المئوية، وتجاهل الصلة الاجتماعية.

كما انساق في هذا الانحراف علم السياسة، فنجد منظمات عالمية راقية ومجلّات متخصصة، وجمعيات دولية تجمع تحت مظلتها كثيرًا من الأعضاء... إلخ، تحصر موضوعاتها في قضايا كلية، وتشغل أنفسها في استخراج نماذج تحليلية تجريدية وبيانات، كما لو كانت تتعامل مع مسألة كيميائية أو فيزيائية. ونراه غالبًا ما تخلص في دراساتها إلى الإقرار بأن النموذج البياني (Paradigm)، والتحليل الرياضي للظاهرة، لا يتوافقان مع الواقع!

إضافة إلى ذلك، فإن علم التربية الذي هو في جوهره مضمون وعلاقة في آنٍ، يُختزل في دورات تدريبية تقنية، إلى مجرد عرضٍ لوسائل تعليمية تقنية. وعلى الرغم من أن هذا المنحى ضروري، إلا أن علمَ التربية في بُعده العلائقي مغيَّب بصورة شبه تامة في كثير من الأحيان. لذا فليس من المستغرب عندما تطلع على دراسات مجرد معرفية، أن تنتابك رغبة في أن تصرخ مع أكسِل كان (A. Kahn)، وهو من كبار علماء البيولوجيا: **والإنسان في هذا كله؟ دفاعًا عن إنسانية حديثة**[1].

إذا كان هذا التضخّم في موازين القياس (Paradigms) والبيانات الرقمية والهندسية والرياضية لا ينسجم مع الواقع، كما يلاحظ مؤلفون يتمتّعون بالاستقامة الفكرية، فهذا يعني أنه لم يُطّلع في الأساس على الواقع، ولم يُعش، أو يُختبر، أو يُشخّص، تحليلًا واستنتاجًا، ولم تُخضع الفرضيات للاختبار، أو تُسند إلى براهين نابعة من مواجهة الفكر بالواقع.

2- التشخيص المنهجي الاختباري

يُعدّ كلود برنار (C. Bernard) (1813-1878) وكتابه: **مدخل إلى دراسة الطب الاختباري** (1865) النموذجَ الأرقى لتنمية علوم إنسانية فعلًا، لا مجرد

(1) Axel Kahn, *Et l'homme dans tout ça?: Plaidoyer pour un humanisme moderne* (Paris: Nil éditions, 2000), p. 376.

القيام بتصنيف أكاديمـــي، إذ أراد، خلافًا لمعاصريه، تطويـــر علم الطب باتباع منهجية اختبارية، لذا نجده يقول، عندما يتطـــرق إلى الأرقام والإحصاءات في علم البيولوجيا:

«يجب أن تكـــون المعطيات الخاضعة للحســـاب ثمرة وقائع اســـتوفت التحليل، بطريقة تتحقّق بها المعرفة الكاملة لوضعيـــة الظواهر التي يراد إجراء معادلة بينهـــا (...). لذا يجب أن تســـبق الدراســـة النوعية للظواهر دراســـتَها الكمية»[2].

3- مخاطر تغييب البُعد الإنساني

ما هي مخاطر ألا تكون العلوم الإنســـانية كافة إنســـانية؟ يحصل في هذه الحالة اغتراب ثقافي بالمعنى الماركسي. ويتمكن من اختراق المجال الثقافي، خصوصًا المجال السياسي، خبراء بالتلاعب بالعقول يعرفون جيدًا مقاربة الواقع والتأثير فيه.

لكن هل يمكـــن للباحث في العلوم الإنســـانية التصرف كســـاعاتي يعلو على البشر المســـاكين، أو كتقني ذي كفاءة عالية يُنظم عقارب الساعة من دون الاهتمام بالبشـــر الذين يعانون هاجـــس تنظيم حياتهم اليوميـــة؟ وما هي غاية العلوم الإنســـانية وهدفها؟ لحســـن الحظ يوجد باحثون ومؤلفون وصحافيون متخصصون، كمـــا توجد المجلـــة الشـــهرية *Sciences humaines* التي تُصدر في فرنسا، لتوفير الأوكسجين من أجل علماوية شكلية لأبحاث بيروقراطية.

عندما تتراجع إنسانية العلوم الإنسانية يطغى الفكر الاستهلاكي، واستبداد الرأي (tyrannie de l'opinion)، والإرهاب الفكري والميداني. كما يطغى تسخيف الجريمة والاغتيالات والضحايا، ويفقد الناس الإحســـاس بالمســـار والمعايير

---

(2) Claude Bernard: *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (Paris: J. -B. Baillière et fils, 1865), et Introduction à l'étude de la médecine expérimentale (Paris: «Le Monde» - Flammarion, 2010), pp. 170-171.

والمعاناة التي يعيشـونها. إذ ولج العالم اليوم عهد المتلاعبيـن بالغرائز ممن يتقنون سد الفراغ الذي يخلّفه بيروقراطيو المعرفة.

ما العمـل؟ لا بد مـن العودة فـي جميع المجـالات إلـى المقاربات الأنثروبولوجية والإنسانيات وإلى كلود برنار؛ وإلى الأدب والفلسفة والتاريخ، أولى العلوم الإنســانية؛ وإلى منابع العلوم وأصولها الإنســانية؛ وإلى الرياديين والآباء المؤسسين.

عندما تفقد العلوم الإنســانية طابعها الإنســاني، أي تركيزها على العنصر البشــري في إدراكاته المعيشــة وتفاعلاتــه الحياتية وســلوكياته في الحالات والأوضــاع المتنوعة فــي الحيــاة اليوميــة والعامــة، وتأثير هــذه الحالات والأوضاع فيه، ويصبــح مجرد رقم في جدول إحصائي ونســب مئوية، عندئذ تصبح هــذه العلوم مجــرد أبحاث بيروقراطيــة لا علاقة لها بالحيــاة والواقع وبدينامية التغيير الاجتماعي الــذي يحصل من خلال فاعلين. كما يغيب عنصر التمكين (Empowerment) والتغيير الاجتماعي.

يؤدي اقتصار العلوم الإنســانية على المنهجيــة الكمية في الموضوعات المتعلقة بالقيم والعلاقات الاجتماعية، وبالتربية والسلوك المواطني والتربوي، والاندماج الاجتماعي والتغيير، إلى تعميم النمطية السلوكية في المجتمع وثقافة الاستتباع (Conformisme). ففي أغلبية هذه الموضوعات، ربما يكون الواحد في المئة الذي يقوم بعمل ريادي ومجدِّد وخـلاق وتغييري في المجتمع، أهم من الـ 99 في المئة ممن ينساقون في ذهنية السوق. فيغيب في أغلب الحالات، في المنهجية الكمية في العلوم الإنسانية، الفاعل ودوره في المجتمع والبُعد الثقافي في ســلوك الفاعل؛ فمن يقوم مثلًا بدراســة ميدانية بإجــراء تحقيق اجتماعي اســتبياني بشــأن تأثير أوضاع الأهل الاجتماعيــة والاقتصادية في الرســوب الدراسي، لا بد من أن يصف حالاتٍ في ســلوك الأهل والتلامذة تبيّن الأبعاد النفسية في الســلوك، إذ قد تتخطى إرادة بعض التلامذة الأوضاع السلبية بحرّية وإرادة صلبة، في حين قد يرســب تلامذة يتمتعون بأوضاع اجتماعية واقتصادية جيدة. ولذا فإن هذا المنهج الكمي المطلق ينمّي الذهنية القدرية لأسباب تسمّى

علمية، مع تجاهل الحرية والإرادة الإنسانية في الخضوع للأوضاع أو مقاومتها أو التكيّف معها.

هل يمكن دراسة الاندماج الاجتماعي والقيم المواطنية والمدنية من دون المنهج الأنثروبولوجي في الملاحظة بالمشاركة ودراسة حالات في سلبياتها وإيجابياتها؟ وهل يقاس الاندماج من خلال إحصاءات تتعلق بالأوضاع المعيشية ودرجة الفقر ونسبة الانحراف فحسب، أي من خلال شؤون وضعية تفسّر، من دون شك، الظروف المواتية للاندماج وغير المواتية له، ولكنها لا تفسّر الانخراط الفعلي لمواطنين في قضايا المجتمع الكلي وإدراكهم الشأن العام الجامع والمشترك، ومدى مساهماتهم في الحياة العامة وإدراكهم النفسي للتهميش والتمييز والفوارق الاجتماعية؟

يرتبط الاندماج الاجتماعي بشؤون وضعية، كما يرتبط بإدراكات نفسية ذات طابع ثقافي. يتطلب تأصيل المقاربة عربيًا الانطلاق من حالات معيشة في الاندماج أو عدمه، وتشخيصها ووصفها وتحليلها لاستخلاص قواعد الاندماج وعوائقه عربيًا، ولا الانطلاق من شبكات معرفية سائدة في خبرات غير عربية. ويساهم هذا المنحى في إثراء النظرية العامة في الاندماج، وتصويب بعض جوانبه، وربما دحض مقاربات سائدة. كما يساعد في بناء سياسات عامة في الاندماج ذات فاعلية في الواقع الاجتماعي العربي.

لذا، فإن تغييب الجانب الإنساني في ما يُعرف بالعلوم الإنسانية ينمّي المعرفة المجردة على حساب القدرة على التغيير، إذ يرتبط التغيير بالفاعلين.

4- العلم مفتوح الآفاق: ما معنى بحث علمي؟ ما معنى علم؟ ما معنى بحث؟

من منزلقات بيروقراطية البحث العلمي عدم اعتبار أي شيء علميًا، إلّا ما صدر عن جامعات ومراكز متخصّصة بالأبحاث وتقنياتها وتسعى إلى احتكار المعرفة العلمية. فهل تحتكر الجامعات العلم؟ وهل يحتكر أكاديميون المعرفة العلمية؟ وهل يحتكر العلمَ مراكزُ ومؤسسات وأفراد يتمتّعون بتقنيات ومنهجيات، ولا يرون علمية أحد إلّا من تقيّد حصرًا بهذه التقنيات

والمنهجيات؟ أليس للأم والأب والمربّي في الحياة العائلية والمزارع وصاحب المحل التجاري علاقة بالعلم والعلمية، إلّا إذا تقيدوا بالبرمجة التي يعتمدها «أهل العلم»، وهم فئة محددة ومحدودة وحصرية من المجتمع؟ أليس لمن يكتب مقالة أو تحقيقًا، أو يُجري مقابلة أو يُعّد فيلمًا وثائقيًا أو برنامجًا إذاعيًا، علاقة بالعلم ما لم يتبع ما ترسمه مؤلفات متخصصة بالبحث العلمي، ويرسمه أفراد ومجموعات أكاديمية تجترّ المعرفة؟

إننا ندرك الحالة التي وصلت إليها العلوم عمومًا، والعلوم الإنسانية في مختلف تفرعاتها خصوصًا، بالنسبة إلى جيل جديد مستهلك للمعرفة، وأفواج جامعية تهمّها مكانتها المؤسسية أكثر ممّا يهمّها البحث في العلم والمعرفة، خصوصًا في مجتمعات متخلّفة ومستهلكة واجترارية للمعرفة. فتستخف هذه الفئة الجامعية ببعض الإنتاج الفكري، وتصفها بأنها أصناف دنيا في المعرفة، على الرغم من عدم قدرتها عمليًا على كتابة مجرد مقالة تتضمن فكرًا مجددًا.

ليست العلمية في تقنية محددة ومحدودة وحصرية، ولا في أسلوب دون غيره، ولا في نمط سائد دون غيره، بل هي في المنطق، والقواعد المستخرجة من الاختبار، وما يثير القناعة والفاعلية، ويوصل إلى الهدف المحدَّد لمن يُشخص ويُحلل ويدرس ويعالج، وصولًا إلى نتيجة بأقل تكلفة وأكثر استنتاجية. فالعلمي، كما في العلوم الطبية، هو الذي يُشخّص بدقة، ويُحلّل، ويستنتج ويصل إلى المعالجة بأدنى نسبة من التكلفة أو الضرر، وأعلى نسبة من الاستنتاج في الوصول إلى الهدف.

من الأفضل للإنسان والمجتمع أن يكون جميع ما يفعلانه علميًا في هذا المعنى. ولا يُختزل العلم بسياق مُحدد، بل يمكن لكل شيء أن يكون علميًا؛ فالطبّاخ الذي يُعّد طبقًا من الطعام يمكن أن يعمل على نحو علمي أو أن يعّد الطعام ويطهوه بصورة فوضوية. كما يمكن لمنظّف المنزل أن يقوم بعمله على نحو علمي أو على نحو فوضوي ينجم عنه إزعاج وتكسير أوانٍ وإضرار بالمفروشات وهدر في مواد التنظيف. ويمكن قيادة سيارة بحسب قواعد أنظمة السير والتقنيات الخاصة بنوعية السيارة وشروط السلامة العامة، أو قيادتها

بصـــورة فوضوية قد تـــؤدي إلى الهلاك أو إلـــى تهديد حياة النـــاس، بدلًا من الوصول إلى الهدف المكاني المقصـــود. فالعلم ليس تقنية، بل هو فكر ومنطق وسلوك، فكل شيء علمي، وكل شيء يُمكن أن يكون علميًا.

تُذكر في القواعد الجامعية عبـــارة: «البحث العلمي الأصيل». ولكن كثيرًا من الأكاديميين نســـوا «الأصالة»، فلم يبقَ إلّا «البحـــث العلمي»، في حين أن المهم هو الأصالة، وهذا مفهوم آخر. فقد يكون «البحث العلمي» الذي يصدر عن مؤسسة جامعية أو بحثية مجرد تكرار واجترار لما هو معروف، من دون فكر متميّز ولا تجديد ولا هدف، بل لا يتعدى «البحـــث العلمي» بغية نيل الارتقاء الجامعي، أو تنفيذ عقود بحثية مموّلة، أو إحراز وجاهة علموية.

ليكن كل ما نفعله علميًا، ولكن من دون حصر، وإنما بترك الآفاق مفتوحة؛ ففي الكون والخلق ما هـــو أرقى من العلم المبني على المنطق التجريدي فقط. فالعلاقات الإنسانية لا تسودها قواعد منطق الأشـــياء فحسب، وجميعنا ندرك ذلك في علاقات الصداقة والحب وما وراء الأشياء.

لا يقتصر العلـــم على «البحث العلمي»، ولا يُختـــزل في نوع من البحث دون غيره؛ فالمعرفة العلمية مســـار فكري إنساني لا يحتكره أي أنسان ولا أي مؤسسة، مستوياته وسياقاته متعددة كتعددية موضوعاته وتحوّلاتها وإشكالاتها. فقد أنتجت البشـــرية - علماؤها الكبار وأشـــخاص عاديون لا يدّعون العلم - مجموعة من المنهجيات والتقنيات والاختبارات والقواعد. وعلينا أن نســـتفيد منها في الأعمال كافـــة، ولكن مع الاعتبـــار الدائم أن في مقـــدور كلٍّ منا أن ينتج طرائق وأســـاليب أخرى قد تكون صائبة وفاعلة في مجالات ومستويات متعددة.

إن أقصى مســـتويات العلم هو الإدراك الدائم بـــأن العلم لا يقتصر على العلم، وأن ما اكتشفته البشرية حتى اليوم جزء ضئيل ممّا لا يزال مجهولًا وينتظر اكتشافه، ما يعني أن أرفع درجات العلم هو التواضع، أي على العكس تمامًا من تساؤلات الطلاب عن «البحث العلمي»، وكأنه بحث مبرمج ومحدّد ومحصور

بتقنيات دون أخرى، ويحتكـره «أهل العلم» الذين هم مجـرد «موظفين» في العلم يستفيدون من مكانة اجتماعية ويتقاضون رواتب منتظمة.

كيف تكون عالمًا لا مجرد موظـف في العلموية؟ عندما يُطرح موضوع أو منهجية، تكـون ردّة الفعل الأولى لبعض الطلاب: قال لنا الأسـتاذ الفلاني كذا وقال لنا آخـر كذا... هذا هو طغيان الرأي، فإذا كنـتَ لا تُمارس التمحيص في كل ما يُكتب ويُقال، فما الذي يُقنعك؟ وهل مارسـت فكرك؟ يقول الفيلسوف إيمانويل كانط: «لتكن لك الشجاعة بأن تستعمل فكرك أنت». وما معنى بحث إذا كان الباحث يُطبّق، أو بالأحرى يُلصق أو يُسقط منهجيات طُبقت على دراسات قديمة؟ عندما ينكب الباحث على موضوع جديد وحالة مُستجدة ربما يتطلب منه ذلك منهجية أخرى، وبالتأكيد تكيفًا لما درسـه من منهجيات. وهل يمكن لأي باحث أن ينكبّ على موضوع جديد أو مُستجد أو على أي ظاهرة غير مألوفة أو مستغرَبة بمنهجية معروفة وقديمة ومحددة ومألوفة؟ ربما يمكن وربما لا يمكن! لا أعرف! البحث العلمي، كالعلم، له منهجيات، ولكنها مفتوحة الآفاق.

***

ليس ثمـة منهجية في الإبداع، بل سـياقات متعددة وغيـر حصرية، بدءًا بالصدفـة والحاجة والاختبار اليومي... وليسـت المنهجيات بديلًا من الإبداع بستارة علموية شكلية في دراسات كمية وأرقام وجداول ونسب مئوية في شؤون إنسانية أصلًا. وليست الجامعات والمراكز البحثية المنتج الحصري للإبداع، بل هي الإطار المؤسسي له ولتطويره وتنظيمه والاستفادة منه، أيًا سكن مصدره.

المراجع

Books

Bernard, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.* Paris: «Le Monde» - Flammarion, 2010.

——. ——. Paris: J. -B. Baillière et fils, 1865.

Kahn, Axel. *Et l'homme dans tout ça?: Plaidoyer pour un humanisme moderne.* Paris: Nil éditions, 2000.

مراجع إضافية

Books

Bergier, Bertrand. *Pas très cathodique: Enquête au pays des sans-télé.* Toulouse: Ed. Erès, 2010. (Sociologie clinique)

Bourdieu, Pierre. *Le Sens pratique.* Paris: Editions de Minuit, 1980. (Le Sens commun)

Citton, Yves. *L'Avenir des humanités: Economie de la connaissance ou culture de l'interprétation*? Paris: La Découverte, 2010.

Compiègne, Isabelle. *La Société numérique.* Auxerre: Sciences humaines, 2010. (La Petite bibliothèque de sciences humaines)

Conseil national du développement des sciences humaines et sociales. *Pour une politique des sciences de l'homme et de la société: Recueil des travaux 1998-2000.* Paris: Presses universitaires de France, 2001.

Daton, Lorraine et Peter Galison. *Objectivité.* Traduit de l'anglais par Sophie Renaut et Hélène Quiniou. Préface de Bruno Latour. [Dijon]: Les Presses du réel, 2012.

Foulquié, Paul. *Cours d'instruction civique et morale pour les classes du 1er cycle.* Paris: Les Editions de l'école, 1947.

Guitton, Jean. *Apprendre à vivre et à penser.* Paris: A. Fayard, 1957. (Les Idées et la vie)

Lagasnerie, Geoffroy de. *Logique de la création: Sur l'université, la vie intellectuelle et les conditions de l'innovation.* [Paris]: Fayard, 2010.

Laroche, Josepha. *La Brutalisation du monde: Du Retrait des états à la décivilisation.* Montréal (Québec): Liber, [2011].

Latour, Bruno. *Cogitamus: Six lettres sur les humanités scientifiques.* Paris: La Découverte, 2010.

Lavelle, Louis. *La Conscience de soi.* [Etrepilly]: C. de Bartillat, 1993.

Mathy, Philippe. *Donner du sens aux cours de sciences: Des Outils pour la formation éthique et épistémologique des enseignants.* Paris; Bruxelles: De Boeck université, [1977].

Rallo Ditche, Elisabeth. *Littérature et sciences humaines.* Auxerre: «Sciences humaines» éd., 2010.

Ségalat, Laurent. *La Science à bout de souffle?.* [Paris]: Seuil, 2009.

——. *Trop vite!: Pourquoi nous sommes prisonniers du court terme*. Paris: A. Michel, 2010.

Servan-Schreiber, Jean-Louis. *L'Art du temps: Essai d'action*. Paris: Fayard, 1983.

Vulpian, Alain de. *À l'écoute des gens ordinaires: Comment ils transforment le monde*. Préface de Christian Blanc. Paris: Dunod, 2003.

Warnier, Jean-Pierre. *La Mondialisation de la culture*. Paris: La Découverte, [2008].

Zufferey, Sandrine et Jacques Moeschler. *Initiation à l'étude du sens: Sémantique et pragmatique*. Auxerre: Ed. «Sciences humaines», 2012.

Periodicals

«Sommes-nous rationnels ?» Dossier de Sciences humaines: no. 225, avril 2011.

Supiot, Alain. «De La difficulté des sciences de l'humain.» *Travaux et jours*: no. 83, automne 2009- hiver 2010.

Thesis

Daccache, Salim. «Le Pluralisme scolaire au Liban: Finalités et valeurs des projets de mission et leur mise en œuvre.» (Université de Strasbourg, thèse en sciences de l'éducation, 2010).

الفصل الثاني

الدولة العربية:
بين إخفاقات البناء وتعطّل الاندماج

باقر سلمان النجّار

«الديمقراطية هي النظام الوحيد الذي يسمح للحاكم أن يطوي
حقائبه»
خوسيه سانيه
رئيس البرازيل السابق

مثّلت الدولة العربية، منذ نشـأتها الحديثة على يد محمد علي باشـا في مصر، خليطًا مـن تعاضد مكوّنات وأنمـاط انتمى بعضها إلـى مرحلة ما قبل الدولة، وأخرى على الرغم من حداثيتها ودورها في إنشـاء الهياكل الخارجية للدولة الحديثـة، إلا أنها عجزت عن الارتقاء بممارسـاتها بعيدًا عن سـطوة التضامنيات التقليدية وقوتهـا، التي أصبحت، بفعل اتسـاق موجّهاتها الثقافية ومصالحها الذاتية مع عناصر البناء الثقافي، قادرة على تعطيل أي تطوّر جوهري في البنى السياسية والثقافية الحاكمة لمعطيات الفعل السياسي.

إن المعطيـات التـي تكوّنت في إطارهـا الدولة العربيـة، منذ الحرب العالميـة الثانيـة حتـى الآن، والقنوات التي جـرى في ظلهـا تكوين نخبها السياسـية وصعودها، فضلًا عن ضعف عنصر شـرعيتها أو تلاشـيه، دُفع بها لتدعيم هيمنتها على المجتمع، لا لتثبيت ممارسـات متّسقة مع أنماط الحكم الرشـيد. فجزء من إخفاقات بناء الدولة الحديثة لم يتمثّل في تسـلّط الدولة وضعف شـرعيتها فحسب، وإنما تمثّل أيضًا في ممارسـاتها الاستبعادية التي كانت دومًا أحد مصادر اختلال الدولة وعدم استقرارها. وتُعدّ أولى خطوات الحكم الرشـيد ومداخله هي العمل على إعادة الدولة إلى المجتمع، وإدماج مكوناته في الدولة، بإحداث تغيير مهم في الأسـس التي وُزّعت، وتوزّع، في إطارها حصـص القوة في المجتمـع، ليكون مدخلها عنصـر المواطَنة الذي

يكون لجميع رعايا الدولة في إطاره حقوق وواجبات متســاوية في النصوص وفي الممارسة.

إن محاولات الإدماج التي حاولت أن تتبنّاهــا الدولة العربية لجزء من مكوّناتها الإثنية وأقلّياتها أو لها كلها، كما فــي الحالة العراقية أو المصرية أو الشــمال أفريقية أو الســورية وغيرها، لم تقُد قط إلى تطويــر عمليات الدولة وعلاقتها بمجتمعهــا أو إلى إدمــاج إثنياتها كلها أو جزء منهــا ضمن الأطر المؤسســاتية للدولة. فنظام المحاصصــة المعمول به فــي الحالتين العراقية واللبنانية مثلًا، نزل بهذه المجتمعات إلــى مكوّناتها الأولى: كالقبيلة والطائفة والعشــيرة والجماعة، وجمّد العملية السياســية التي يبتدع بها الإنسان حلولًا لمشــكلاته القائمة، وحوّل الدولة إلى مؤسســة إدارية أو شــركة معنية بإدارة المجتمع، يكــون فيها لأفراده حصصًا (أســهمًا) يختلف نســبتها بين جماعة وأخرى.

أولًا: الدولة: إطلالة نظرية

على الرغم من أننا نتحــدث دائمًا عن الدولة كأنها كيــان موحَّد، نتيجة ما قد يبدو عليــه فعلها من مركزية تبدو أحيانًا مفرطــة، إلا أنها في واقع أمرها حالة أو ظاهرة متعددة الجوانب، تختلف طبيعتها باختلاف الســياقات الزمانية والمكانية. ولا بد لأي محاولة تُبذل من أجل معرفة الدولة ودراســتها أن تأخذ بالاعتبار إطارهــا المكاني وبُعدها الزمني؛ فالدولة كيــان لا يعمل إلّا في إطار مكاني محدد، على الرغم من أن سلطتها ونفوذها قد يمتدان أحيانًا عبر حدودها الجغرافية، البعيدة منها والقريبــة، ومثل ذلك يعبّر عن قوة الدولة ونفوذها. كما أن وظيفتها وتمفصل دورها في الداخل يجعلان تدخّلها وتشــابكها في الفضاء الاجتماعي والاقتصادي عميقًا ومعقدًا كذلك. وهي أنماط وعمليات من الفعل الذي تبسط به الدولة سلطتها بوساطة مؤسساتها وتنظيماتها وأيديولوجيتها على الناس والمكان. كمــا تنتظم علاقات الأفراد في الدولــة الحديثة بنظام حقوق وواجبات معقّد، لا شــخصانية المنافع والمكافآت، وهي أمور تحدّدها الأطر

القانونية والأنظمة الدستورية التي تتحوّل بوساطتها مواقع الأفراد في المجتمع من رعايـا للحاكم إلى مواطنين فـي الدولة، من طريق أنظمـة قانونية عامة لا شخصانية فيها[1].

مـن ناحية أخرى، تحـدّد الطبيعـة الثقافية والسياسـية للدولـة قدرتها على تبنّي نهـج إدماج مكوّناتها المختلفة بوسـاطة عمليات سياسـية وبرامج اقتصادية تبتدعها الدولة؛ فكلما اتّسـعت عمليات الإدماج بمستوييها السياسي والاقتصادي، وشملت في ذلك المكوّنات الاجتماعية والثقافية المختلفة ضمن أطر قانونية لا شخصانية فيها واضحة المعالم، استطاعت الدولة تجاوز إحدى معضلات استقرارها، وربما قدرتها على الاستمرار والتكيف.

تتكوّن الديناميات المؤسساتية في الدولة بوساطة تقاليد المجتمع الثقافية، أو بالأحرى التقاليد ودرجـة قابليتها على التكيف مع التغيـرات، وطبيعة بيئة المجتمع السياسـية وموقعه في النظام العالمي، أو فـي أي نظام إقليمي آخر. كما تحدد درجـة ارتباطات النظام الإقليمية والدوليـة درجة التغيّرات الممكنة وسـرعتها في هياكل الدولة، وفي علاقتها بمجتمعها، وفي قابلية هذا المجتمع للتغيير أو الإقدام عليه[2].

عندما تُحلَّـل طبيعة الدولـة، لا بد من الأخـذ في الاعتبـار **أولًا**: بناء السلطة والمفاهيم التي تؤسـس وفقها العدالة أو تُفهم أو تُمارس. **ثانيًا**: طبيعة القوة وبناؤها السـائد وتجلياته في العمليات التنافسـية وفي الصراع السياسي، وهو صراع إمّا أن يتأسس على أسـاس طبقي أو عرقي أو ديني، وإمّا أن يأخذ مسـتويات دينية أدنى (صراع المذاهب والطوائف). **ثالثًا**: العناصر التي يؤسس وفقها البناء الهيراركي، الطبقي والاجتماعـي، في المجتمع. **رابعًا**: المحددات التي تحـدد وفقها عضوية الأفراد فـي التجمعات والجماعـات القائمة، وهي محدّدات تؤثر عمومًا في السياسـات الكبرى المتبنّاة فـي المجتمع وفي رؤية

---

(1) David Held [et al.], *State and Societies* (Oxford: Open University Press, 1983), p. 1.

(2) Ali Kazancigil, *The State in Global Perspective* (Paris: Gower Pub Co. & UNESCO, 1986), p. 20.

مشكلاته، وأُسس مهمة في تحديد درجة تبنّي المجتمع مداخل محدّدة في الاندماج: معنوية وقانونية وتواصلية، أو درجة قابليته لتبنّي ذلك، وتحديدًا في المجتمعات التي تكون هذه المكوّنات أسس الشرعية فيها، وهي أسس ذات قابلية للاستمرار في المجتمع، وذات قدرة على الاستمرار عبر حقب تاريخية مختلفة، قد تكون عميقة في التاريخ. بل يتمتع بعض هذه الأسس التقليدية بقدرة خارقة على تفادي التطوّرات التكنولوجية، والارتباط بصورة أكبر ببعض الموجّهات الثقافية والاجتماعية ذات القدرة على الاستمرار في فضاءات حداثية. كما قد تنزع هذه الموجّهات الثقافية المؤسساتية، بطريقة ممنهجة، إلى أن تكون مصدر اضطراب وصراع وتغير في المجتمع[3].

ينتج هذا الاضطراب أو الصراع من حقيقة أن جزءًا من التناقض نابع من الأنظمة ذاتها، أو من مصفوفة الموجّهات الثقافية ذاتها التي تعمل هذه الأنظمة في نطاقها. بمعنى آخر، إن طبيعة الأنظمة ذاتها والفضاءات التي تعمل فيها، أو الضغط الذي تخضع له، قد تولّد شحنات من الصراع. هذا أولًا. ثانيًا، قد يكون سبب هذا التناقض أو الصراع محاولات فرض هذه الرؤى والموجّهات الثقافية، أو محاولات مدّ تطبيقها في المجموعات المؤسساتية الأوسع. ثالثًا، ربما يحدث الصدام بين مصفوفة المرجعيات المختلفة والأنواع المتعددة للمؤسسات والمصالح. من هنا، تكون عمليات الصراع والحركات الاحتجاجية سماتٍ متأصلة في المجتمعات البشرية، وتؤثر في أبعاد التغير الاجتماعي التنظيمية والرمزية[4]، وهي عمليات تقود إمّا إلى تطوّر مؤسساتي في جهاز الدولة وأدائها، أو إلى ما قد نطلق عليه «اختطاف الدولة»، لذا فهي تجنح نحو قدر كبير أو صغير من الانحياز وممارسات لا تنهي الصراع على الدولة، وإنما تعمل على تأجيله أو على تأجيجه. وهذه حالة قد تقود في بعض الأحيان إلى دخول هذا القطر أو ذاك في دوامة من الصراعات الإثنية أو السياسية، تتخللها استراحات لا يحلّها إلّا مدخل الصلح الاجتماعي والإصلاح السياسي.

---

(3) Kazancigil, p. 21.

(4) Kazancigil, p. 2.

إن الدولة لا يحكمها نمط واحـــد، كما أنها لا تكون في المجتمعات كلها بوتيرة واحـــدة، ولا يحكمها إطار مرجعي محـــدَّد. إلّا أن التغيرات التي عرفها العالم في العقدين أو العقـــود الثلاثة الماضية قربت بين هـــذه الصور، أو أنها كوّنت قدرًا من القواسم المشـــتركة في ما بينها، لكنها على الرغم من ذلك، لا تجعل منها كيانًـــا موحدًا من حيث الطبيعة والفعل؛ فالدولة هي نتاج ســـياقات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويُنشأ فيها، أو عند القائمين عليها، صراع في طبيعة القيم التي يجب أن تكون محدِّدة لمسارها: تأكيد مسألة الأمن والقوة والاســـتقرار والســـيادة في مقابل قيم العدالة والمساواة والحرية. وعلى الرغم من أن بعض الأفراد يعتقد بأن الأخذ بالأول يكوّن دولة قوية ومتضخمة، إلا أن مقارنة ذلك بالشق الثاني ينحو بالدولة نحو الاستقرار ويعزز شرعيتها[5]. فإخفاق الدولة السياسي، على الرغم ممّا قد تبدو عليه من قوة تسلطية فائقة، إلا أنه يقود إلى إخفاقات أخرى على صعيد قدرتها على إدارة الملف الاقتصادي، فضلًا عن المسألة الاجتماعية والثقافية، وهي إخفاقات تعمّق من أزمة شرعيتها السياسية [6].

يقدّم جويل مغـــدال[7] (J. Migdal) تصنيفه للدولـــة القوية في مقابل الدولة الضعيفة في ضوء علاقتهمـــا بالمجتمع؛ فالدولة القوية بالنســـبة إليه هي ذات التغلغـــل في مجتمعهـــا، وتكـــون قيمها السياســـية والاقتصادية فـــي مصلحة مجتمعها؛ إذ تُعلى فيها قيم المواطَنة والتضامـــن والثقة بين مكوّنات المجتمع المختلفـــة. كما تعلو في هذا المجتمـــع الروابط الأفقية القائمة على القواســـم الفكرية والسياســـية المشـــتركة، والمؤطرة في الأحزاب السياســـية والنقابات وتنظيمـــات المجتمـــع المدني. وتتكامل فيـــه تنظيمات المجتمـــع مع الدولة، في تحقيق أهداف المجتمـــع ومصالحه، ولا يقوم الخلاف بيـــن الدولة وهذه

---

(5) مي مجيب عبد المنعم مســـعد، **الأقباط ومطالبهم في مصر بين التضمين والاستبعاد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 79.

(6) Raymond Plant, «Jürgen Habermas and the Idea of Legitimation,» *European Journal of Political Research*, vol. 10, Issue 4 (1982), p. 342.

(7) Joel S. Migdal [et al.], *State Power and Social Forces* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

التنظيمات على أســـس شـــخصية أو دينية أو قبلية أو عرقية، وإنما على أساس اختلاف طبيعة البرامج والسياســات. ويربط مغدال هذه الشروط بالمجتمعات التي قطعت شوطًا على طريق الديمقراطية. وفي المقابل، فإن الدولة الضعيفة، وفق مغدال، هي العاجزة عن تنمية مجتمعهـــا وتحقيق مصالحه. وهي في هذا تتخذ موقفًا عدائيًا منه وتناهض تنظيماته المدنية وأحزابه السياسية، وتنعدم فيه الثقة بالدولة. وتنزع الدولــة في هذا النموذج نحو تكريـــس الروابط العمودية القائمة على القبيلة والعشـــيرة والدِّيـــن والانتماءات الإثنيـــة الأخرى، وهو ما يكوّن مجتمعًا ضعيفًا تتكرس فيه الإخفاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وينتشـــر فيه الفساد والمحســـوبية، ويعمل أفراده من أجل مصالحهم الشخصية وتوزيع المنافع والخدمات في ضوء انتماءات الأفراد الإثنية، ومدى قربهم من مركز السلطة أو من الممسكين بها[8].

إذًا، تتأثر طبيعة العلاقة التي تُنســـج بين الدولـــة والمجتمع بدرجة تطوّر مؤسســـات الدولة والقائمين عليها، كما تتأثر بدرجة تطـــوّر القوى الاجتماعية والسياسية في المجتمع، أي أن يملك المجتمع مصفوفة من المقوّمات الثقافية والسياســـية والاجتماعية تجعل منه، كما يقول مالكي، نـــدًّا وطرفًا في دينامية صوغ العقد الاجتماعي الجديد الذي يمنع تغوّل الدولة وابتلاعها للمجتمع[9].

ثانيًا: الاستبعاد والاندماج وطبيعة الدولة

لا يكون عـــادة ثمة حديث عـــن الاندمـــاج إلّا ويقدَّم نقيضًـــا للإقصاء أو الاســـتبعاد. وتقارب الأمـــم المتحدة مفهوم الاســـتبعاد بأنه حالة تعيشـــها «الجماعات الخارجة عن نطاق المشاركة الرسمية: السياسية والاقتصادية داخل أي مجتمع»[10]، فهو بهذا المعنى يُقصد بـــه «قضم» حق بعض أفراد المجتمع، في التمثيل السياســـي الملائم، وفي التمتّع المتساوي بمنافع المجتمع وثرواته،

---

(8) مسعد، ص 92-94.

(9) مسعد، ص 79.

(10) مسعد، ص 141.

وفي كبح حقهم في التعبير عن هويتهم الثقافية والدينية عمومًا. وهي تمثّل حالة من حالات غياب العدالة التي ينتج منها عدم مساواة، وسياسات معلنة ومستترة، تميّز بين أفراد المجتمع لأسباب تتعلق باختلاف الآخر في العرق أو الدين أو الطائفة أو الطبقة أو الثقافة أو الحالة الجهوية للأفراد: حضر أو ريف أو بدو.

الاستبعاد ليس أمرًا شخصيًا يخص فردًا واحدًا أو أفرادًا بعينهم، أو نتيجة تدنّي القدرات الفردية لبعض دون الآخرين، بقدر ما هو حصاد بنية اجتماعية معيّنة ورؤى تسود ومؤشر إلى تأدية هذه البنية وظائفها. كما أنه لا يمثل في حد ذاته موقفًا سياسيًا أو طبقيًا أو دينيًا أو عرقيًا، وإنما هو جماع ذلك كله[11]. وعلى الرغم من أن الاستبعاد الاقتصادي يُعَدّ وجهًا من أوجه الفقر، فإن جانبه السياسي يُعَدّ أكثر فضحًا لسياسة الاستبعاد الذي تتعرض له أي فئة أو جماعة من جماعات المجتمع؛ فادّعاء أي دولة أنها ذات نظام ديمقراطي قد لا يكون متّسقًا، ما لم تتجاوز عملية المشاركة السياسية حق التصويت الدوري في الانتخابات البرلمانية، أي أن يتمتع الأفراد والجماعات بقدرة حقيقية على المشاركة في عمل الأحزاب السياسية والمنظمات المدنية ذات العلاقة بالشأن العام، والمشاركة في الضغط السياسي، وفي امتلاك القدرة على التمثيل تمثيلًا سياسيًا حقيقيًا في السلطات المختلفة، وأن العجز عن الاشتراك في هذا النشاط يُعَدّ من صور الظلم الاجتماعي، أي يُعَدّ حرمانًا من الفرص التي ينبغي أن تكون متاحة للجميع من دون نقصان أو مواربة. كما قد يتطلب الاندماج السياسي، وفي كثير من الأحوال، شروطًا اقتصادية واجتماعية وثقافية مُهيئة لعملية الاندماج السياسي[12].

في مواجهة الاستبعاد، برزت سياسات الاندماج أو التضمين. لذا، فإن سياسات الإدماج الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، قد تنزع نحو تحقيق قدر

(11) جون هيلز [وآخ.]، الاستبعاد الاجتماعي، ترجمة محمد الجوهري، سلسلة عالم المعرفة؛ 344 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007)، ص 11.
(12) هيلز، ص 57.

من التوازن في علاقات القوة بين المكوّنات الاجتماعية المختلفة، وهي مداخل مهمة في تحقيق الاندماج للجماعات الأقل حظًا في مركّب القوة القائم. وعمومًا، فالاندماج مفهوم عام يشمل كثيرًا من المعاني والمفاهيم التي تختلف باختلاف السياق الذي توظّف فيه؛ فهو قد يعني، مثلًا:

- إدماج الجماعات المختلفة من الناحية الثقافية والاجتماعية في حدود جغرافية، بقصد تأسيس هوية وطنية موحّدة.

- كما أنه يُطلَق على الحالات التي تبسط الحكومة المركزية فيها سلطتها على الأطراف أو المناطق التابعة لها.

- أو أنه يرمي إلى تجسير الفجوة بين الحاكم والمحكوم، أي إنه يتحدث هنا عن ردم الفجوة القائمة بين النخبة السياسية الحاكمة والمجتمع أو قطاعات منه، لأسباب ثقافية أو اجتماعية أو إثنية.

- أو قد يُقصد به تحقيق قدر من الاتّساق القيمي، يكون محوره العدالة والمساواة لضمان استمرارية النظام الاجتماعي.

- أو إعطاء الجماعات المهمّشة حقوقًا كاملة في المواطَنة بغرض إدماجها في العمليات السياسية والاقتصادية القائمة في المجتمع.

- وأخيرًا، قد يُقصد به القدرة على تنظيم الناس في مجتمع ما ابتغاء تحقيق بعض الأغراض العامة[13].

يقدم ألكسندر ثلاثة مداخل لتحقيق الاندماج، وهي: الاستيعاب (Assimilation)، والتشريط الإثني (Ethnic Hyphenation)، والتعددية الثقافية (Multi-culture). ويُقصد بالاستيعاب القدرة على تحييد المميزات الثقافية أو الدينية كشرط للانضمام إلى المجال العام. وأمّا التشريط الإثني فيقصد به احترام الخصوصيات الثقافية من أجل الوصول إلى هوية جماعية مشتركة في عملية

---

(13) Myron Weiner, «Political Integration and Political Development,» *AAAPSS*, vol. 358 (March 1965), pp. 53-54.

تُعـرف بالتهجين الإثني. وأمّا التعددية الثقافية فلا ينظـر إليها بوصفها نموذجًا للإدماج، وإنما وسيلة للحفاظ على التعددية في إطار من الوحدة[14].

عمومًـا، نعنـي بالاندماج تضميـن الفئـات والجماعات الأقـل حظًا، من الناحيـة الاقتصادية أو السياسـية أو الاجتماعية، في العمليات السياسـية والاقتصادية، بغرض تحسين أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية، ومن ثم انتفاء الفوارق وحالات التمييز التي تقع عليهم، لأسـباب تتعلق إمّا بوضعهم الطبقي وإمّا بوضعهم السياسي أو الديني أو الثقافي. ويتم ذلك بإزالة العوائق التشريعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية التي تمنع هؤلاء الأفراد من التمتّع بحقوق مواطنية غير منقوصة.

إن ضعف فاعلية النظام السياسـي، أو تراخيه، عن إنجاز الدولة الحديثة وبنائهـا: أي إتمامها وتطوير مؤسسـاتها بما يتفق ونمـو مكوّناتها وجماعاتها الاجتماعية وتنوعهم، قد يتسبب بإحداث أزمة اندماج، فانخفاض الفاعلية يعني تناقص قدرة الدولة على التجاوب مع التغيـر في تنوع جماعاتها وتمايزهم من ناحية، وتزايد مطالب هذه الجماعات كمًّا ونوعًا من ناحية أخرى[15].

ثالثًا: الدولة العربية محمّلة بأثقال التاريخ

حظي موضوع الدولة العربية بقدر كبير من الاهتمام، غير أن جلّ ما كُتب عنه، وبتأثير الأطروحة فـي النظرية الاجتماعية الغربية، اتجه نحو تأصيل طبيعة هذه الدولة ومعضلة شـرعيتها، في مقابل آخرين وجدوا في النظرية الخلدونية مدخلًا مهمًّا في فهم حقيقـة أن الدولة العربية لا تزال فـي واقعها الآني دولة سلطانية، وقد يفسر هذا في رأيهم جل معضلاتها أو بعضها، وتحديدًا ما نسمّيه

(14) مسعد، ص 170.

(15) عادل مجاهد الشـرجبي، «أزمة عجز الدولة وخطر انهيارها: حالة اليمن،» في: أزمة الدولة في الوطن العربي: بحوث ومناقشـات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارنيغي للشرق الأوسـط والجمعية العربية للعلوم السياسـية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 294.

طردية علاقة السلطان (السلطة) بالعصبية (القبيلة والجماعة الإثنية)، وهي ما قد يُعبَّر عنها بمداخل وتسميات عديدة، أي إن قوة السلطة تكمن في عصبيتها (أي وحدتها القبلية والإثنية)، أو كما يقول ابن خلدون «ذلك أن الرئاسة لا تكون إلّا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه، فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة». ولذا، فإن الدولة العربية، وبفعل جذورها التاريخية ونتيجة تعقيدات تحوّل مكوّناتها، بقيت تمثل للبعض «غنيمة»، من يصل إليها يبقي منافعها عليه (كجماعة) دون الآخرين، أي إن الثقافة السياسية للدولة العربية، بفعل إرثها التاريخي ونخبها السياسية التقليدية أو المحدثة، هي ثقافة قائمة على احتكار المنافع والمزايا التي توفرها الدولة للقائمين عليها أو للممسكين بها. وهي، أي الدولة العربية، وبفعل طبيعتها «الغنائمية»، دولة إقصائية، يحتكر من يصل إلى سدّتها جميع منافعها أو جلّها. وهي دُفعت بفعل ذلك إلى أن تتسم علاقتها بمجتمعها بقدر غير عادي من الشراسة والتسيُّد، أو كما يسمّيها نزيه الأيوبي «الدولة الضارية» في علاقتها الشرسة بمجتمعها، غير أنها «دولة ضعيفة على نحو يدعو للأسى»، على الرغم من امتلاكها بيروقراطيات ضخمة وجيوشًا جرارة وسجونًا قاسية وعيونًا مبثوثة حتى في مخادع الناس[16]. بل إن ثمة مفكرين عربًا، مثل هشام شرابي، يعتقدون أن الطبيعة «التسلطية» للدولة العربية هي طبيعة متجذرة في البناء الاجتماعي العربي، وأن أي نزوع لها للتخلي عن طبيعتها التسلطية والقمعية قد يقود إلى قدر من الاهتزاز في صورتها وفي أدوارها داخل مجتمعاتها. لذا، فإن تخلّي الدولة العربية عن مجال بسط قاعدتها الاجتماعية قد يقود إلى تقوية صعود الجماعات التقليدية أو الجديدة المناهضة لها، أكانت جماعات دينية أم جماعات إثنية أم قبلية أم بيروقراطية أم تكنوقراطية[17]. من هنا، فإن بقاء من يمسك بسدّتها يعتمد على إضعاف الجماعات الأخرى المتحالفة معه أو تلك

---

(16) نزيه ن. الأيوبي، تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 25.

(17) الشرجبي، «أزمة عجز الدولة وخطر انهيارها: حالة اليمن،» في: أزمة الدولة في الوطن العربي، ص 314.

المتصارعة معه على الحكـم، الأمر الذي حوّل الدولة إلى كنز منافع تغرف منه الجماعات القرابية والإثنية والقبلية الممسكة بالسلطة قدر ما تستطيع. وتقدم نماذج الـدول التي حلّ فيهـا «الربيع العربي» في مصر وتونس وليبيا واليمن وسورية حالة تحوّل الدولة ومؤسساتها إلى مصدر منافع للأفراد والجماعات الممسكين بها والقريبين منهم بفعل علاقات الدم والمصاهرة والمنفعة والدّين والأيديولوجيا السياسية.

في مقابل ذلـك كله، ثمة من يرى أن معضلة الدولـة في المنطقة العربية إن هي إلّا نتـاج حقيقة أن العرب فـي الحجاز الذين تكوّنـت بفعل غزواتهم وحروبهم الإمبراطورية الإسـلامية، لم يعرفوا المفهوم المؤسسـي للدولة إلّا من حيث كونه مفهومًا أجنبيًا لصيقًـا بالممالك الجبارة المحيطة بهم (كالفرس والروم وغيرهـم)، ولا يليق بالعربي الحرّ الخضوع لهـا[18]، وإن ما كان قائمًا في بعض عصورهم الأولى هو أقرب إلى السـلطة منها إلـى الدولة التي باتوا يتعرفون إلى بعض تشـكيلاتها المؤسسـية مع قيام دولة محمد علي باشـا في مصر في القرن التاسـع عشـر، غير أن الخبرة المباشـرة بالدولة لم تأتِ إليهم إلّا مع خضوعهم للاسـتعمار الأوروبي في القرنين التاسـع عشر والعشرين، وهو خضوع لم يسـتطع أي من المجتمعات العربية، في ما بعد، أن يقيم أو أن يستكمل فيها بناء هياكل الدولة الحديثة، وأن يعمل في إطار ثقافتها وأحكامها. بل إن الصراعات السياسية والإثنية التي ازدادت وتيرتها في المنطقة العربية مع الاحتلال الأميركي للعراق وسيل الثورات العربية الأخيرة، تدفعنا إلى التساؤل عمّا إذا كان ذلك من نتائج إخفاقات إقامة الدولة الحديثة، وفشـلها في تحقيق الاندماج السياسي والاجتماعي، أم إنه نتاج، كما يقول ابن خلدون، حقيقة «أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تسـتحكم فيها دولة»، أم إنها طبيعة بنائية تسـتعصي عليها الدولة، كما يقول أيضًا ابن خلدون من «أن العرب أبعد الأمم عن سياسـة الملْك، والسـبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم،

---

(18) محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسـي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 82.

وأبعد مجالًا في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض».

إذًا، فنحن هنا، وفق هذا الرأي، أمام حالة قد لا تُعمر فيها دولة، إلّا أن من الممكن أن تُعمر فيها سلطة، وهي سلطة جاءت بفعل القوة، وهي في هذا تذهب من صاحبها بفعل القوة أيضًا. من هنا، فإن من يأتي بعدها لا يمثّل استمرارية مؤسساتية أو أيديولوجية بقدر ما هو إطاحة بعهد وإقامة عهد آخر تنقطع من خلاله صلة الوصل مع «الما قبل»، وهي منقطعة كذلك مع مرحلة «الما بعد»، وهي حالة تصدق عليها حكاية أبو ليث الصفار تمامًا: «يوم خروج أبي ليث الصفار على الخليفة في بغداد، جاء من يحذره من «عهد» الخليفة، فاستل أبو ليث سيفه وقال هذا هو عهد الخليفة به جلس وبه سنطيحه»[19].

بالنظر إلى أن الدولة تنتمي إلى البناء الفوقي في المجتمع، فإن مكوّناتها الاجتماعية والثقافية ونزعاتها السياسية تُعمر بصورة أكبر من واقعها البيئوي؛ فالدولة قد تتغير بتغير السياقات الاقتصادية التي توجد فيها، إلّا أن هذا التغير قد لا يعني بالضرورة تغيّرًا في قدرة القائمين عليها على العبور بها إلى حالة متّسقة مع واقعها الاقتصادي الجديد، بل لطالما استطاعت مكوّناتها الثقافية والاجتماعية التي سبقت التحول أن تطوّع واقعها الاقتصادي بصورة لا تضير كثيرًا مركّب القوة السائد. بل إن الثقافة السياسية الحاكمة لفضاء الدولة تعضد نزعة احتكار القوة عند القائمين عليها. وفي ظل غياب الأطر القانونية والتقاليد السياسية والفضاءات الثقافية لمسألة العدالة الاجتماعية وسيادة القانون والفصل بين السلطات وتدوير مناصبها، فإن القدرة على التحوّل نحو نمط تشاركي في إدارة الدولة لا يبدو قريب التحقق من دون أن يسبق ذلك تحوّل في الأسس الثقافة الحاكمة لتوزيع القوة في المجتمع العربي، وهي أسس ما زالت محكومة إلى حد كبير بالمحدّدات التقليدية السائدة في المجتمع، أي إنها محكومة بانتماءات الفرد الإثنية والقبلية قبل أن تكون مرتبطة بانتمائه الوطني.

---

(19) جريدة الأخبار، 20/ 12/ 2012.

رابعًا: عصبوية الدولة:
إخفاقات في البناء وغياب برامج الاندماج

ما عاد في العالم الآن مجتمع أحادي الدّين والعرق؛ فأغلبية دول العالم تضم أقليات إثنية ودينية وعرقية جاءت إلى هذه المجتمعات بفعل الهجرة، أو لأنها تاريخيًا جزء من هذه المجتمعات، كمعظم البلدان العربية التي تميزت على مر تاريخها القريب أو البعيد بقدر غير عادي من التعددية الإثنية والعرقية[20].

اتّسمت المنطقة العربية، في مشرقها ومغربها، بتجاور في التراتبيات التقليدية: القبلية والدينية والعرقية والطبقية؛ فتجاوزت القبيلة والعشيرة والطائفة بصور أولية الطبقات الاجتماعية مع إثنيات ومِلل مختلفة، تؤلف في ما بينها - بفعل المكان والزمان - منافع وأرزاقًا وعلاقات تبادلية بحكم المهن، وأخرى اجتماعية هيكلت في جزء منها النسيج الاجتماعي القائم. غير أن تبادل المنافع وامتدادها الاجتماعي لم يخرج منهما علاقات تصاهر واسعة، بل بقيا حبيسي أفراد القبيلة أو الدّين أو الطائفة الواحدة، ولم يمتدا ليحْدثا اختراقًا نوعيًا في العلاقة على الرغم من استمرار تبادل المنافع، أي كانت المنافع في ما بينها قائمة على قدر من تقسيم العمل، وهو تقسيم لا يضع هذا الخليط «المللي» كله على قدم المساواة. وعلى الرغم من ذلك، مثّل استمرار المصالح والمنافع في ما بينها سياجًا واقيًا لاستمرارية هذه العلاقة التي وجدت نفسها، وبفعل عمليات العولمة، في مواجهة تحدّيات لم تستطع الأطر التقليدية الحاضنة لها من معاونتها على الصمود. كما لم تجد الدولة نفسها، بفعل عمليات الاستقطاب الشديد الذي خضعت له، وبسبب الضعف الذي باتت تعانيه، قادرة هي الأخرى على أداء دورها الجامع والحافظ للمجتمع.

فجّرت عمليات العولمة، بما حملته من أطروحات جديدة وما نقلته من أفكار، الوعي الجمعي عند الكثير من الإثنيات العربية، وهو ما دفعها إلى التعبير

---

(20) غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 72.

عن مطالبها أو مظالمهـــا، بالفعل أكانت تعاني أم بالتصـــور، كصورة من صور الإقصاء أو الحرمان[21].

إن ما نرغب في التشـــديد عليه هـــو أن وجود الأقليـــات أو الجيوب - الدينية والمذهبية والعرقية والقبلية - قد لا يقود إلى حدوث مشكلات وقلاقل سياسية؛ ففي المجتمعات كلها أقليات نشـــطة سياسيًا وأخرى مستكينة، وهناك أقليات تحـــاول المحافظة على خصوصياتهـــا الثقافية أو الدينيـــة، وأخرى قد تبدو أكثر اســـتعدادًا للاندماج السياســـي أو الاجتماعي، بل وذات قابلية أعلى للذوبان والتخلّي عـــن خصوصيتها، وربما يمثّل هذا الجيـــل الثالث أو الرابع، وأحيانا الجيل الثاني من المهاجرين اليهود لأوروبا الغربية (في فرنسا وبريطانيا وغيرها)[22]. وفي المقابل، ثمة سياســـات تتبنّاها الدولة ذاتها، وهي قائمة على الإقصاء والتمييـــز، وتفتح البلاد على مشـــكلات اجتماعية وأخرى سياســـية، أي إنها تقـــود إلى اهتزازات عميقة فـــي هيكل الدولة وفـــي قدرتها على إدارة المجتمع، في مقابل دول تقود سياســـاتها في الاندماج إلى اســـتقرار سياســـي يعضد شـــرعية النظام ويقلل من مشكلاته السياســـية والاجتماعية. وأمّا النخب السياســـية التي اســـتولت على الحكم في البلاد العربية، فلم تستطع أن تمحو، أو أن تغيّر، ثقافة سياســـية قامت لفترة طويلة على «مأسسة نظام المِلل»، وهي السياســـة التي تركت للأقليات الدينية غير المســـيحية حقوقًا واسعة من الحرية في إدارة شـــؤونها الذاتية؛ وهي حقوق تعارضت في بعض الأحيان مع مشاريع الدولة أو سياســـاتها. بل إن بعض هذه السياســـات اعتُبرت محاولة من الدولة لمحو الخاصية الثقافية لهذه الجماعة أو تلـــك، أو طمس هويتها الثقافية، وهو ما زاد من حدة ريبة وشـــكوك هذه الأقليـــات نحو الدولة، ومـــن ريب الدولة وشكوكها نحو أقلياتها الوطنية[23].

لا تـــزال الدولة العربية، على الرغـــم ممّا يبدو عليه بعـــضُ هياكلها من

(21) الشرجبي، ص 319.

(22) هيلز، الاستبعاد الاجتماعي.

(23) سلامة، ص 72.

حداثــة خارجية، تعمل وفــق منطق الغلبة، أو ما يســمّيه روجــر أون «حكم الأغلبية الإثنية»، الأمر الذي يُضعف تماســك النســيج الاجتماعي الداخلي، فيُحدث اختــلالات خطِرة في التوازنات الداخلية؛ فحكــم الأقلية أو الأغلبية الإثنية في المنطقة العربيــة غالبًا ما يرافقه قدر من الإقصــاء بحق الجماعات الإثنية أو الجهويــة الأخرى داخل القطر الواحد. ومن هنا بدا أن السياســات التي تتبنّاها النخب السياســية الحاكمة لا تقدّم حلولًا لمشــكلة الإقصاء، ولا دعمًا لسياســات الاندماج وبرامجه، بقدر ما تزيد المشكلة القائمة تعقيدًا، أي يؤدي إلى لجوء النظام القائم إلى استثارة العصبية/ العصبيات الإثنية أو القبلية أو الجهوية، أو إلى البطش بالجماعات الإثنية أو القبلية المعارضة لسياســاته الإقصائيــة، أو الدخــول في مزيد مــن الانغــلاق الفئوي واحتكار الســلطة والاستفراد بها[24].

بقدر مــا كانت ضروب التضامن/ التعاضد التقليدية ســببًا فــي تعثّر بناء الدولــة الحديثة في المنطقة العربيــة، كانت التوظيفات السياســية «التكتيكية» للتضامن التقليدي من جانب النخب السياســية الحاكمة ســببًا آخر لتعثّر هذا البناء. إذ ســاهمت هذه الحالــة في تعميق نظــام زبوني - طائفــي في بعض المجتمعــات العربية، في مقابل آخر زبوني- قبلي أو زبوني - جهوي تترســخ ثقافته بانتقال أطواره من حال الخدمات الرعوية الفردية إلى حال ما يطلق عليه عبد الإله بلقزيز «عصبية الولاء العصباني - الديني أو العصباني - المذهبي (أو العصباني القبلــي أو الجهوي)»، حيث يأتي ذلك كله على حســاب المواطن بوصفه مفهومًا وشــخصية قانونية ذات حقوق وواجبات، ومن ثم على حساب مفهوم الدولة ومهماتها ووظائفها في المجتمع[25].

كما تقــود أي مطالبات حقوقيــة لأي جماعة أو فئة إثنيــة، خصوصًا في الدول العربية ذات الإرث الشمولي، القومية منها والاشتراكية، إلى ردّات فعل

---

(24) روجــر أون، ص 51، نقلًا عن: أحمــد عوض الرحمون، **الدولة الوطنيــة المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكك** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 13.

(25) الشرجبي، ص 387.

عنيفة وشرسة، إلّا أننا قد لا نلاحظ ذلك في الدول ذات الارتباط العلائقي بالغرب والولايات المتحدة الأميركية، وهي غالبًا ما تكون ردّات فعل مرتبطة بأنظمة حكم ذات حزب واحد، أو بأنظمة حكم تفتقر إلى قدر من الانسجام الأيديولوجي، أو إن نخبها السياسية تتصف في كثير من الأحايين بالتقليدية القبلية أو التقليدية الدينية. ولا تعكس درجة انخراط الأفراد في بعض الأحزاب الحاكمة في هذه الدول شعبية كبيرة لها، بقدر ما يعكس قدرًا من الانتهازية والنفعية، أو درءًا للضرر وبطش المنخرطين في هذه الاحزاب[26].

سمحت الأنظمة العربية المحكومة بنخب ليبرالية بقدر من حرية ممارسة الأفراد طقوسهم الدينية: كمصر وسورية وتونس والجزائر... إلخ. إلّا أن هذه الحرية، كما يقول هبرماس، في الوقت الذي تبعد هذه الأنظمة من تحدّي الوقوع في فخ الشمولية الدينية، كإيران وغيرها، فإنها ليست شرطًا لتحقيق الحرية الدينية لجميع أفراد المجتمع، أو لإدماج كاملٍ للجماعات الإثنية في العمليات السياسية والاقتصادية؛ فكثير من هذه الدول تسمح لأفراد أقلياتها الدينية بممارسة بعض، أو جل، شعائرهم الدينية، إلّا أنها ما زالت تمارس التمييز ضدهم، لا من حيث حريتهم في أداء شعائرهم وطقوسهم الدينية، وإنما من حيث التضييق على حقهم في بناء مساجدهم أو كنائسهم أو معابدهم الخاصة. فهناك فارق بين أن تكون متحررًا من ممارسة طقوسك الدينية الخاصة، وأن تكون متسامحًا مع الجماعات الأخرى في ممارساتها الدينية، وأن تعترف بأن لها حقوقًا لا تنقص عن حقوق من هو في سدة القرار أو من يملك إصدار القرار[27]. وحتى اعتراض قوى في مؤسسات الدولة أو خارجها على حق الناس في بناء مساجدهم ومعابدهم الدينية يُعَدّ تمييزًا طالما خضعت له الدولة، كالتضييق على حق الأقباط في مصر في بناء كنائسهم، ورفض قوى في المجتمع الكويتي حق الطائفة الإسماعيلية ذات الأصول الهندية (البهرة)

---

(26) انظر: Steven Levitsky and Lucan A. Way, *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War* (New York: Cambridge University Press, 2010).

(27) Jürgen Habermas, *[Religion] and the Public Sphere*, p. 6.

في بناء مسجدها، واعتراض بعض قوى المجتمع الخليجي على حق الوافدين المســيحيين في بناء كنيســتهم. وما يقال عن علمانية بعض الأنظمة العربية أو ليبراليتها، لا يعبّر إلّا عن علمانية أو ليبرالية منقوصة أو مشوَّهة إذا لم تتمتع فيها أقلياتها الدينية والإثنية بحقوق المواطَنة الكاملة.

ربما المطلوب من السياسيين هو نزع الدِّين عن أطروحاتهم السياسية في تنافسهم مع الجماعات السياسية الأخرى في الداخل والخارج. غير أن هذا قد لا يكون مطلوبًا من عامة الناس، أو أن يطلب منهم نزع إيمانهم أو التوقف عن أداء شــعائرهم الدينية[28]. جدير بالذكر أن وصول بعض النخب الليبرالية إلى الحكم في المنطقة العربية أتاح هامشًا من الحريات الدينية والشخصية للأقليات الإثنية والدينيــة، بيد أنها لم تغيّر كثيــرًا من الممارســات التمييزية المحكومة في أحايين كثيرة بأعــراف ومواقف وتوجهات ثقافية حاكمة للفعل والســلوك السياســي للدولة، بل بإرث وتقاليد تاريخية تقاوم التغيير. وقد لا تخفف منها في حالات كثيرة نصوص قانونية ودســتورية تدعو إلى عدم التفريق بين الأفراد لدواعي العرق والدِّيــن واللون والجنس واللغة أو الرأي السياســي أو الأصل القومي أو النسب أو غير ذلك من الأسباب.

إن المعضلة الكبيــرة التي تواجه الساســة والدولة فــي المنطقة العربية والإســلامية، وذلك بفعل اشــتعال حرب الأديان والطوائف والمذاهب، هي أن الساســة بوصفهم أفرادًا وتنظيمات سياســية غالبًا ما توظِّــف من خلالهم العصبويات الدينية والقبلية والجهوية والعرقية لتحقيق مكاســب سياســية، أي قدرة السياســيين على إحداث انفصال بين «ممارسة الشعائر الدينية» في الحياة الخاصة، أو في الفضاء العام وممارسة العمل السياسي، ما قد يعتبر مدخلًا مهمًّا في تحييد تأثير الجانب الإيماني للفرد في مواقفه أو قراراته السياســية، ومن ثم بنــاء مواقف من الآخر الدينــي أو الإثني: المحلي والخارجــي، لا تتأثر بتلك الموجّهات الثقافية التي يحملها الفرد إلى موقعه أو إلى تنظيمه السياســي. إننا

---

(28) Habermas, [*Religion*], p. 11.

ندرك تمامًا أن قدرة المجتمعات الحديثة التكوين وذات التراث الديني العميق على أن تتخلى مؤسسة الدولة فيها، بل أن يتخلى المجتمع فيها، عن أحد أهم المصادر المكوّنة لهويته الثقافية وفضائه القيمي ومدلولاته الرمزية، وهذا ضرب من المستحيل. كما أن من دون محاولة الحد من تأثير هذه النزعات، عن طريق ما يسمّيه هبرماس الغربلة المؤسساتية، فإن احتمالية تأثر الدولة: في سياساتها وبرامجها القانونية بالتوجهات الدينية والنزعات العصبوية الأخرى، للأغلبية الحاكمة، أو بتأثير الشارع أو قواه السياسية ذات التوجّهات الدينية، سيبقى قائمًا. فالتغيّرات التكنولوجية وعمليات العولمة، لم تزد من درجة الوعي بالدّين فحسب، وإنما زادت أيضًا من قوة حضور التنظيمات السياسية - الدينية وهيمنتها في الحكم، وتحديدًا في العالم الإسلامي[29]، وأعتقد أن معضلة الدولة العربية لا تنتهي، كما يُعتقد، بفصل الدِّين عن السياسة فحسب، وإنما بالقدرة على إحداث طلاق في الدولة من جميع النزعات والعصبويات الدينية والقبلية والمذهبية والطائفية والعرقية. ومن دون ذلك سيُنظر دائمًا إلى الدولة بأنها، بمنافعها وامتيازاتها، لمن غلب. كما أن غياب أي رادع عقابي لأي فعل تمييزي يجعله فعلًا مباحًا لمن هو في موقع القوة. فهناك دائمًا رغبة عند الفرد/الأفراد في حصر المنافع في الأطر القريبة: العائلة والقبيلة والطائفة، وحجبها عن الآخر البعيد للأسباب سابقة الذكر؛ فبعض الناس، لأسباب تاريخية أو ثقافية، لا ينظر إلى الدولة على أنها مؤسسة لإدارة المجتمع وإنما هي قناة لتحقيق المنافع والامتيازات.

من ناحية أخرى، ينزع جُل النخب السياسية الحاكمة في المنطقة العربية، باختلاف الفضاء السياسي والثقافي الحاكم لها (قومي أو اشتراكي شمولي أو ليبرالي اجتماعي، ولربما قبلي وإسلاموي)، وبفعل الموجّهات الثقافية الحاكمة لسلوكها السياسي، نحو تبنّي مواقف أو سياسات إقصائية للمختلف معها؛ فالموقف الذي تبنّته الأنظمة العربية ذات النزوع القومي والإسلاموي من الأقليات العرقية الأخرى، كما في الحالتين العراقيتين السابقة واللاحقة

(29) Habermas, [*Religion*], pp. 11-14.

والحالات السورية والســـودانية والجزائرية واليمنية والليبية وغيرها، ينزع إلى حصر مصادر القوة ومنافع الحكـــم أو جلّها في إطار الدوائر المتماثلة، أو تلك المتسقة معها، أكثر من تشاركها مع الجماعات المختلفة أو المتناقضة معها[30]. ولم تختلف الجماعات الإســـلاموية التي جاءت إلى الحكم في مصر وتونس في نزوعها نحو الاستئثار بالسلطة وإقصاء المختلف أو تحييده.

عمومًا، خلّفت هذه السياســـات الاســـتبعادية الفئـــات والجماعات غير المتماثلـــة خارج دائرة القـــوة والمنفعة. وينتج عادة من سياســـات الاســـتئثار بالقوة ومصادرها والإقصاء تنامي ما قد يســـمّى الشـــعور الجمعي بالاضطهاد أو المظلومية. وربما تؤدي مثل هذه السياســـات، إذا مـــا وقعت على مجموعة محددة: عرقيـــة أو دينية أو قبلية، إلى تضخيم ما يســـمّى «التضامنية الهوياتية»، أي التعاضد في ما بين أصحاب الهويـــة الواحدة في مواجهة أصحاب الهويات الأخرى. وغالبًا ما تتحوّل مطالبات الجماعات الاجتماعية إلى مطالب سياسية، قد تتجاوز مطلب تحقيق العدالة والمســـاواة إلى مطالب ذات صبغة استقلالية عـــن الدولة، كما في الحالات الكردية العراقية والمســـيحية الســـودانية وأكراد سورية وحالات أخرى[31].

رافق إخفاق الدولة العربية في تبنّي حلول لمشـــكلات علاقتها بمجتمعها في الداخل اتهام الغرب الدائم والقوى الرأسمالية والصهيونية في استثمار التنوع الإثني العربي لإضعاف ما يســـمى في الأدبيات الرسمية «الجبهة الداخلية». بل إن كثيرًا من الدراسات يشـــير إلى أنه إذا ما اعتُبرت التبعية الاقتصادية للخارج شرطًا لإحداث حالة «التفكك»، فإن الشـــروط الداخلية الكافية لاستكمال هذه الحال تتطلب أوضاعًا طائفية أو إثنية في البلدان المتحولة، ولا ســـيما في تلك التي تعتمد الحلول السياســـية التي تفترض وجود ســـيادة هويـــة أحادية البُعد.

---

(30) Saad Eddin Ibrahim, «Ethnic Conflict and State Building in the Arab World,» *International Social Science Journal,* no. 156 (June 1998).

(31) Leonard Binder, *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle* East (Orlando: University Press of Florida, 1999).

ووفقًا لهذا المنهج، فإنها تعمل على تجميد الصراعـات الطائفية والإثنية بدلًا من إيجاد حلول ملائمة لتجاوز تناقضاتها[32].

للقول خلاصة

خلاصة القول هي أن التحوّل نحو الديمقراطية ورغبة الإشراك في القرار والثروة يقود إلى تثبيت شـرعية حديثة أطلق عليها هبرماس «الشرعنة المعلمنة» (Secular Legitimation). وبغض النظر أسمّيناها كذلك أم لا، فإن أي تحوّل حقيقي جاد نحو الديمقراطية يقود إلى مسألتين رئيستين هما:

أولًا، تساوي الحقوق السياسية والمدنية لجميع المواطنين على اختلافاتهم الإثنية والعرقية والقبلية في النصوص وفي الممارسة.

وثانيًا، إن ولوج طريق الديمقراطية يقود إلى تطوّر معرفي على درجة كبيرة من الأهمية، من حيث إن التحوّل المدني للدولة يقود إلى تحوّل آخر مهم فيها، وهو أن الدولة بممارسـاتها القائمة علـى العدالة الاجتماعية وسـيادة القانون والمساواة والفصل بين السـلطات والقبول بتداول السلطة، تعبّد الطريق دائمًا، إلى أن تتبنّى المخارج العقلانية لمشكلاتها[33]، وهذا في حد ذاته يفسر لنا سبب افتقار الدولة العربية إلى العقلانية في الجانـب الأكبر من قراراتها، أو بالأحرى يفسر جميع إخفاقات الدولة العربية.

إن التحدي الذي يواجه جُل المجتمعات العربية، إن تلك التي اسـتطاعت أن تتخلص من حكوماتها التسلطية أم تلك التي هي في الطريق نحو تحقيق ذلك، أم تلك التي ما زالت تراوح مكانها، ليس في قدرتها على العبور نحو الديمقراطية فحسب، وإنما أيضًا في القدرة على التخلص من الطبيعة التسلطية للحكم. وهي

---

(32) الرحمون، ص 13.

(33) Habermas, [*Religion*], p. 11.

ثقافة قد تكون قادرة على إعادة إنتاج النمط التسلطي في الحكم، ولو كان ذلك على يد المعارضة التي هي - كما يبدو في جُل الحالات العربية - غير قادرة على التخلص من إرث الثقافة السياسية السابقة التي هي جزء منه. وهي أنظمة قد يكون أقصى قدرتها إنتاج ما يسمّيه ليفتسكي «التسلطية التنافسية»؛ فهي ديمقراطية من حيث إجراءاتها، إلّا أنها تسلطية من حيث تحكم النظام في جميع مدخلاتها ومخرجاتها، وهو صورة لبعض الأنظمة التي أنتجها ربيعا أوروبا الشرقية وروسيا[34].

بل إن التغيّر السياسي الذي حلّ في العراق بفعل التدخّل الأميركي لم يَقُد إلى «الديمقراطية الموعودة» على الرغم من مرور عقد من الزمان عليه. بل إن الدستور العراقي الذي صيغ في أثناء الاحتلال الأميركي للعراق بدا مكرسًا للطبيعة الطائفية للدولة من ناحية، وتاركًا الباب مفتوحًا أمام ما يمكن تسميته بأسلمة الدولة. كما أن القوى ذات التأثير في الانتخابات هي قوى ذات طبيعة إثنية، أكانت قوى إسلاموية شيعية أم سنية أم قوى كردية[35]، أي إنها ديمقراطية إعادة إنتاج ما هو قائم من علاقات تقليدية قائمة على الطائفة والقبيلة والعشيرة، من خلال صناديق الاقتراع وعمليات انتخابية تتصف بقدر من النزاهة.

فهمت القوى السياسية - الدينية العراقية، كما هي، جُل ضروب التضامن في المنطقة العربية، الديمقراطية بأنها نظام يشق المجتمع عموديًا على أساس الهويات الدينية والمذهبية والعرقية والعشائرية، وإن جاءت في تنظيمات حداثوية، كالأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، في حين أن الديمقراطية هي نظام أفقي يقوم على المنظمات الحزبية المختلفة في الرؤى والأفكار والبرامج والسياسات لا في المعتقدات الدينية والأصول القبلية والعرقية.

(34) انظر: Levitsky and Way, *Competitive Authoritarianism.*

(35) Tariq Ismael and Jacqueline Ismael, *Government and Politics of the Contemporary Middle East* (London: Routledge, 2011), pp. 217-218.

المراجع

1- العربية

كتب

أزمة الدولة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارنيغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

الأنصاري، محمد جابر. تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

الأيوبي، نزيه ن. تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط. ترجمة أمجد حسين. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

الرحمون، أحمد عوض. الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكك. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

مسعد، مي مجيب عبد المنعم. الأقباط ومطالبهم في مصر بين التضمين والاستبعاد. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

هيلز، جون [وآخ]. الاستبعاد الاجتماعي. ترجمة محمد الجوهري. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007. (سلسلة عالم المعرفة؛ 344)

2 - الأجنبية

Books

Binder, Leonard. *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle* East. Orlando: University Press of Florida, 1999.

Habermas, Jürgen. *Religion and the Public Sphere.*

Held, David [et al]. *State and Societies*. Oxford: Open University Press, 1983.

Ismael, Tariq and Jacqueline Ismael. *Government and Politics of the Contemporary Middle East*. London: Routledge, 2011.

Kazancigil, Ali. *The State in Global Perspective*. Paris: Gower Pub Co. & UNESCO, 1986.

Levitsky, Steven and Lucan A. Way. *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Periodicals

Ibrahim, Saad Eddin. «Ethnic Conflict and State Building in the Arab World.» *International Social Science Journal*: no. 156, June 1998.

Plant, Raymond. «Jürgen Habermas and the Idea of Legitimation.» *European Journal of Political Research*: vol. 10, Issue 4, 1982.

Weiner, Myron. «Political Integration and Political Development.» *AAAPSS*: vol. 358, March 1965.

مراجع إضافية

Bayat, Asef. *Life as Politics*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Bromley, Simon. *Rethinking Middle East Politics*. Austin: University of Texas Press, 1994.

Castells, Manuel. *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell, 1997.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity, 1992.

Grindle, Merilee S. *Challenging the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Guazone, Laura and Daniela Pioppi. *The Arab State and Neo-Liberal Globalization*. Cairo: American University in *Cairo* Press, 2009.

Henry, Clement and R. Sprinborg. *Globalization and Politics of Development in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

الفصل الثالث

عن حركية تكوين الجماعات السياسية

طارق البشري

(1)

يتكوّن المجتمع من وحدات انتماء تجمع بين أفراده، وهي وحدات تتنوّع من حيث معيار التصنيف الذي يجمع الأفراد بحسب ما يتصفون به من صفات، فيكون معيار التصنيف معيارًا ثقافيًا أساسه الدِّين أو المذهب أو الطريقة الصوفية أو المِلّة أو الطائفة أو اللغة أو اللهجة أو نوع التعليم، أو يكون أساسه المهنة أو الحرفة أو وحدة العمل الوظيفي كجيش أو جامعة، أو الجغرافيا كإقليم أو حي أو قرية، أو يكون أساسه نسبيًا كالقبيلة أو العشيرة أو الأسرة.

بسبب تنوّع معايير التصنيف التي تميّز بين الجماعات وما تضم من أفراد، تُعدّ وحدات الانتماء هذه جامعة لا مانعة، بمعنى أنها لا تمنع من تشملهم إحداها من الاندماج في أخرى غيرها من غير نوعها، وبهذا التشارك تكون وحدات متداخلة ومتشاركة وتكوّن دوائر لا ينفصل بعضها عن بعض.

هذه الوحدات ليست متداخلة فحسب، بل متحركة أيضًا ومتغيّرة، ومنها ما يضمر مع الزمن، ومنها ما يقوى ويتسع بقوة المشمولين فيها، ومنها ما ينشأ ومنها ما يذوي، وهي تتعدل أوزانها النسبية بالنسبة إلى بعضها بعضًا، بفعل الحراك الاجتماعي والتاريخي.

تتحدد الجماعة السياسية بأحد هذه الانتماءات، لكنه انتماء يتعيّن أن يكون قادرًا على حمل الوظائف المطلوبة منه، لأن الجماعة السياسية هي ما تقوم وفقًا لحاجة ضخمة تؤديها، وهي إدارة شؤونها الحياتية والدفاع عنها ضد المخاطر المحتملة التي تواجهها من خارجها، وحفظ التوازنات بين مكوّناتها الجماعية. لذلك، فإن الجماعة السياسية هي ما تنشأ الدولة بها، بحسبان أن الدولة هي المؤسسة التي تقوم بهذه الوظائف على المدى التاريخي الملائم.

لهذا ينبغي أن يتضمّن الانتماء الذي تتحدد به الجماعة السياسية وصفًا قد يكون ذا ثبات نسبي على المدى التاريخي، لأن الأوصاف الطارئة أو الموقتة، أو تلك التي تجيء وتذهب بمحض الإرادة الفردية، أو تجيء وتذهب عبر الحياة الفردية للإنسان، لا تصلح أن يقوم بها عنصر الانتماء الذي تتكوّن الجماعة السياسية منه وتقوم عليه، ومثالها: التعليم أو المهن أو ما تخضع للمشيئة الفردية للإنسان من صفات مكتسبة، أو تكون صفات قابلة للتجاوز في حياة الإنسان العادي.

كما حدد التاريخ وتجارب الشعوب لنا عددًا من الصفات التي قامت عليها الجماعات السياسية في الأساس، وبحسب الأغلب عبر حقبه المتباينة، فهي رابطة النسب الذي قامت على أساسه القبائل والعشائر، ورابطة الدِّين الذي قامت عليه الدول الدينية في الشرق والغرب، ورابطة اللغة التي قامت عليها الدول القومية. ولا تقوم هذه العناصر بوظائفها الجامعة لتكوين جماعة سياسية، إلّا بتفاعل اجتماعي يهيئه اتصال المكان وجريان الزمان، أي العوامل الجغرافية والتاريخية. إذ ليس من شأن أيٍّ من هذه العناصر مجردًا وقائمًا بذاته أن تتكوّن به جماعة يربط أفرادها شعور عام بالانتماء إليها، بل لا بد من التعايش المكاني في بيئة جغرافية معيّنة يتعامل بها الأفراد ويتفاعلون مع أوضاعها، وتتكوّن بهذا التفاعل طرائقهم في المعيشة والحياة، ولا بد من صيرورة تاريخية لهذه الأوضاع تنشئ ذاكرة مشتركة ووجدانًا واحدًا يجمع الأفراد.

يكوّن التاريخ وحوادثه، وما يواجه هذه الجماعة من وقائعه المتتالية، وما يتطلبه من ردّات فعل منهم وتفاعلات، «الأنا» الجماعية لأفراد هذه الجماعة، وذلك بما يُفرض عليهم من تحديات، وبما يتفتق عنه وعيهم الجماعي من استجابات. ومن هذه التفاعلات ما يتعلق مثلًا بالبيئة الجغرافية، نهرية أكانت أم جبلة أم صحراوية أم غير ذلك، وما تتطلبه من استجابات تتعلق بالزراعة أو الرعي أو استخراج الخامات، فضلًا عمّا يتعلق بالعلاقات مع الجماعات البشرية الأخرى المحيطة أو المغيرة، ونوع التعامل معها.

إضافة إلى ذلك، إن التاريخ والاجتماع البشريين هما ما صنعا أوصاف

الانتماء أصلًا وأنشآها إنشـاءً، لأن علاقة النسب التي تقوم على أساسها القبيلة تتطلب تعاقبًا تاريخيًا. كما أن انتشـار لغة ما بين قوم، وسيادة عقيدة بين أفراده هما عملية تاريخية اجتماعية وناتج تاريخي اجتماعي.

(2)

تكون عناصر ما يمكن أن تقوم عليه الجماعة السياسية مجتمعة عادة، فما من فرد في جماعة إلّا وتشـمله علاقات نسب، ويشـارك غيره في لغة وعقيدة تجمعهما. كما أن حوادث التاريخ وعلاقات الجماعات البشرية بعضها ببعض، هي ما يرجّح أن يكون أحـد هذه العناصر هو العنصر الجامـع، بدلًا من غيره من العناصر الأخرى، وهي كلها مرشّـحة لتكوين دوائر انتماء للمشمولين في كلٍ منها. غير أن الحوادث التاريخية ومجريات وقائعهـا وأفعالها ورداتها هي ما يجعل إحدى هذه الدوائر تكوّن دائرة الانتماء المسـتحوذة على الأخريات، ويجعل الدوائر الأخرى محكومة بها ومندرجة تحتهـا، وهذه الدائرة الحاكمة هي الجماعة السياسية، باعتبارها الجماعة المهيمنة على غيرها.

تتبادل هذه العناصر الراجحية والمرجوحيـة على مدى حقب التاريخ، بما نعرفه من متابعة وقائعه عبر الأزمان، فنجد جماعات سياسـية قامت على أساس قبلي نسـبي، على الرغم من اختلاف عقائد أفراد القبيلة، وأخرى على أسـاس انتماء ديني على الرغم من جمعها أقوام ذوي لغات شتّى، وقبائل وعشائر متعددة، وغيرها قام على أسـاس اللغة على الرغـم من تعدد طوائفهـا الدينية والقبائل والعشائر الناطقة بها. وهذا ممّا أنتجته حركة التاريخ على مر القرون والعصور.

في سياق المتابعة التاريخية لتجارب الأمم والشعوب، لا يظهر على سبيل الجزم أن ثمة حتمية تاريخية فرضت على الأمم والشعوب الانتقال من وصف معيّن تقوم عليه الجماعة السياسـية إلى وصف آخر، فتنتقل من الوصف القبلي إلى الوصـف الديني، ثم إلى الوصـف القومي، ولا ثمة حتميـة تاريخية لهذا الانتقال من وصف محدد إلى غيـره بوصفه صنوًا للتطوّر الحضاري، كما يقرر بعض المؤرخين.

أقول إنه لا يبدو وجه للجزم بذلك، لأننا عرفنا جماعات سياسية متنوعة في الوقت نفسه، وفي المستوى الحضاري ذاته؛ فأوروبا تحوّلت مثلًا بعد تخلّيها عن حكم القرون الوسطى الدِّيني الذي كان يتسم بطابع التجزؤ تحت هيمنة الكنيسة، إلى جماعات قومية لغوية، ثم هي تعود الآن بالتدريج إلى نوع من الاتحاد البطيء تحت هيمنة حضارية غربية، وحتى لو لم تكن الهيمنة دينية، فهي تقوم على عنصر حضاري ثقافي يجتمع مع العنصر الديني بالجامع الثقافي العام. كما ظهرت في أوروبا مع التكوّن القومي الدولة السوفياتية في روسيا، وما جاورها من جمهوريات لمدة بلغت نحو سبعين عامًا، وكان الجامع بينها، كما حرصت على الادعاء، إيمانها بالعقيدة الماركسية بوصفها نظامًا اجتماعيًا للشيوعية، وعقيدة ثقافية للماركسية. كما أن الدعوة إلى إنشاء دولة يهودية في فلسطين ظهرت في البداية في الوسط الأوروبي.

الحاصل أن العمليات التاريخية التي تكوّن الجماعات السياسية وتقيم الدول على أساسها، إنما تبلغ قدرًا من تداخل العناصر والوقائع التاريخية وصراعات المصالح وتشابكها، وتبلغ قدرًا من التركيب والتعقيد والغزو والعدوان أحيانًا، ما يتخطى إمكانات وضع قاعدة عامة بسيطة لتطوّر عام شامل للأمم جميعًا عبر مراحل التاريخ. فلذا علينا أن ننظر، في أوضاع كل حالة، إلى السياق التاريخي للحوادث وإلى الأوضاع العامة والخاصة المحيطة بها، لنعرف أساس المكوّن الذي قامت عليه جماعة سياسية معيّنة أو دولة معيّنة أو تركيبة من ذلك كله، وأن ننظر إلى الصراعات والتفاعلات التي لابست العلائق بين العناصر الجمعية التي أحاطت بها، وأساليب الصراع والتفاعل التي ربطت دوائر الانتماء الحاكمة الأساسية أو المحكومة الفرعية.

نذكر في هذه المناسبة عبارة وردت في كتابات رجل السياسة والمفكر العربي المعروف، رفيق العظم (1867 - 1925) الذي كان من الداعين إلى الديمقراطية في إطار الدولة العثمانية، وأنشأ «جمعية الشورى العثمانية» ثم «حزب اللامركزية»، ثم «حزب الاتحاد السوري»، فانتقل من جماعة سياسية إلى جماعة أخرى. فذكر في رسالته عن الجامعة الإسلامية وأوروبا أن

«للاجتماع نظامات وروابط، وهي العصبيات، تكاد تكون طبيعية بين البشر، أهمها الروابط العامة التي تجمع قومًا أو أقوامًا كثيرين على كلمة واحدة، وهي رابطة العشيرة أو الجنس أو الوطن أو الدِّين...»، وذلك يترتب على «تكافؤ القوى بين الجمعيات البشرية المدفوعة إلى التغالب... لهذا كان كل مجتمع إنساني مهددًا في كيانه من المجتمع الآخر ما لم يكن ذا رابطة تجعله متكافئًا معه في القوة، تراعي فيها النسبة في القوة بين الرابطتين، فكلما اتخذ المجتمع رابطة أوسع تحتم على الآخر أن يتخذ ما يقابلها....».

إن وجه الإشارة إلى هذه العبارة هو أنها صدرت عن صاحبها في قلب الأوضاع التاريخية التي كان يجري فيها الصراع والتنازع بين الجامعة السياسية الدينية القائمة والجامعات القومية التي بدأت تتكوّن في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وذلك بظهور دعوة رجال الاتحاد والترقي إلى الجامعة التركية، وظهور الجامعة العربية بالتدريج بوساطة التنظيمات التي بدأت، على الرغم من أن ذلك كله كان يجري وكان للسياسات الأوروبية أثر فيه، لا انتصارًا للقومية كمبدأ ضد الجامعة الدينية، ولكن تزكية لعوامل التحلل والتفكك في الجامعة الدينية بوساطة الدعاوى القومية، ثم تفكيك الدعاوى القومية من خلال النوازع الطائفية، وهكذا.

(3)

ينقلنا هذا الحديث إلى النظر في أثر الضغط الخارجي في ترجيح إحدى دوائر الانتماء على الأخرى، وأثر هذ الضغط والإثارات الخارجية في صوغ التكوينات الجماعية للأمم والشعوب. ولا يخفى أنه كان لهذا الضغط والسياسات أثر مهم جدًا في التكوينات السياسية للبلدان الآسيوية والأفريقية في العصر الحديث، أي في مرحلة المد الاستعماري الأوروبي الغربي الذي بلغ ذروته ومنتهاه في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، باكتمال تقسيم العالم كله إلى مناطق نفوذ للدول الغربية الاستعمارية. فمع نهايات القرن التاسع عشر، كانت الجامعة الدينية هي الجامعة السياسية الحاكمة

في بلاد العرب والمسلمين في آسـيا الغربية وشمال أفريقيا. وكان من الممكن أن تبقى ممثّلة لتضامن ما تضم من شعوب مشتركة في هذه الدائرة من الانتماء، على الرغم من شـمولها دوائر انتمـاء قومية تركية وعربيـة وكردية، فضلًا عن دوائر انتماء قبلية في الجزيرة العربية والسـودان وغيرهما، وهذا ما كانت تحث عليه «حركة اللامركزيـة» التي ظهرت آنذاك في بعض أنحـاء الدولة العثمانية وغيرها من الحـركات الديمقراطيـة. وكان يمكن فرضًا أيضًا أن تنقسـم إلى دوائر انتماء، تشمل كلٌّ منها دائرة انتماء قومي، تركية وعربية وغيرهما، وهو ما ظهرت بوادره بعد حين. كما كان ثمة حركات شعبية تتحاور في هذه الأمور أو تتنازعها، وتدعو كلٌّ منها إلى ما تؤيده من دفاع عن الجماعة السياسـية القائمة، أو بلورة لجماعة أخرى، وذلك إبقاءً على الجماعـة الدينية الممثّلة في الدولة العثمانية، أو انسلاخًا منها لقوميات تركية وعربية وغيرها.

غير أن هذا الأمر لـم يُترك للقـوة الذاتية لكلٍّ من هـذه الحركات تجاه الأخرى، وإنما تدخّلت القـوى الأوروبية الغربية الطامعة في الاسـتيلاء على أصقاع هذه البلاد، فعملت على إضعـاف الدولة العثمانية أكثر، وعلى تفكيكها إلى دويلات صغيرة، ما مكّن الـدول الغربية من فرض نفوذها على جميع هذه الأشلاء، شلوًا في إثر شلو، والسيطرة عليها. وسمّيت هذه السياسة تجاه الدولة العثمانية بسياسـة «الرجل المريض»، وهي السياسة الأوروبية الداعية إلى إبقاء الدولة العثمانية واهنة ضعيفة ليتسنى لهذه الدول انتزاع أجزائها، وفقًا لما تسفر عنه توازنات القوى بينها في تصارعها وتنافسها. وكانت السياسة الأوروبية ترمي إلى إبطاء هذه العملية بسبب حرصها جميعًا ألا يصل الصراع السريع إلى حدة تثير حروبًا بين هذه القوى الأوروبية.

من هنا نلحـظ أن عملية التجزيء في الدولـة العثمانية لم تعكس نزاعًا داخليًا فحسـب بين دوائر الانتماء القائمة، الدينيـة والقومية، ولم تكوّن غلبة الجماعات السياسـية المؤسسـة على العنصر القومي أو القطـري الإقليمي لدى الشـعوب المنسـلخة فحسـب، بل إن هذه العوامل الداخلية اسـتغلّها عنصر خارجي. فوُضِعت الحـدود الإقليمية، لا بناء على التكوينات الجماعية

الشـعبية، بل في ضوء علاقات القوى العسـكرية والسياسـية للدول الغربية المتنافسـة. ونلحظ ذلك بوضوح في اتفاق سايكس-بيكو الذي أُبرم سرًّا بين بريطانيا وفرنسـا إبان الحرب العالمية الأولى في عام 1916 لاقتسـام منطقة الشـام الكبير بينهما، فضلًا عن العراق وشـرق الأردن. فسـيطرت فرنسـا، بموجب هذا الاتفاق على سـورية ولبنان، وسـيطرت بريطانيا على فلسطين وشـرق الأردن والعراق. وسـبق هذه العملية، بنحو ثمانين عامًا، اتفاق لندن الذي عزل مصر عن الدولة العثمانية وخط لها مسـارًا مخالفًا، تمهيدًا للتفرّد بها. كما سبق أن سـيطرت فرنسـا على الجزائر في عام 1830، وتونس في عام 1881، والمغرب في عام 1911، وسـيطرت بريطانيا على مصر في عام 1882، وإيطاليا على ليبيا في عام 1912.

كما سبق أن حدث الأمر ذاته في أفريقيا احتلالًا واستيلاءً على أقسام من أراضيها وشعوبها، ثم تبلور ذلك تجاه أفريقيا كلها جنوب الصحراء في مؤتمر برلين المنعقد في فترة 1884-1885، الذي اقتسـمت فيـه الدول الأوروبية الأراضي الأفريقية ووزعتها في ما بينها، ومنها ألمانيا وهولندا وبريطانيا وفرنسا وبلجيكا والبرتغال وإسـبانيا والولايات المتحدة... إلـخ. كما أن الحدود بين الدول الأفريقية لم تتحدد وفقًا للتكوينات الشعبية الجمعية للأفريقيين، بحسب لغاتهم أو قبائلهم أو طوائفهم الدينية، وإنما وفقًا للأهمية النسبية أو الذاتية لكلٍّ من الأقاليم الأفريقية لكلٍّ من الدول الغربية المعنية، في إطار السياسات الدولية لهذه الدول، وفقًا لمدى حاجة كلٍّ منها لنوع من أنواع الثروات المعروفة في أي من الأقاليم الأفريقية، إضافة إلى علاقاتها بشعب أفريقي بذاته، أو وفق الأهمية الجغرافية للإقليم الأفريقي المعني لدولة غربية بعينها.

لم يكن لهذه العناصر كلها التي رُسمت وفقها الحدود الأفريقية أي شأن في تكامل الشـعب الأفريقي المعني وفقًا لحاجاته الخاصة في التعبير عن ذاته وتاريخه ومصالحه، أو طبقًا لنوع الجماعة السياسـية التـي يختارها في زمانه وظروفه التاريخيـة، قبلية أكانـت أو قومية، أو دينية حضاريـة. ولذلك، فهذه التقسـيمات جمعت في كل تكوين سياسـي أجزاء من جماعات شعبية لغوية

وطائفية وقبلية، ولم تكن تكوينات سياسية تتطابق مع التكوين الجمعي لأي من الجماعات السياسية.

(4)

يكاد العامل الخارجي أن يكون هو العنصر الأكثر حسمًا في رسم حدود الدول في ما نطلق عليه اليوم الشرق الأوسط والشرق الأدنى، فضلًا عن جميع البلاد الأفريقية جنوب الصحراء الكبرى. واختلفت أساليب تعامل كلٍّ من الدول الاستعمارية في إدارتها لكلٍّ من الأقاليم التي سيطرت عليها، وتحددت أساليب الحكم في كل بلد بطريقة احتلاله والسيطرة عليه في الظرف التاريخي الذي وقع فيه، ووفقًا لأساليب الدولة المستعمرة في السيطرة، وبحسب طبيعة التكوين السياسي والبشري في الإقليم المحتل، ودرجة تكوين أجهزة حكم سابقة فيه وأسلوبها في الإدارة، مع مراعاة نوع الهدف الذي قُصد تحقيقه من الاحتلال والسيطرة.

المهم، مع مراعاة هذه الاعتبارات كلها، هو أنه تكوّنت أجهزة دولة حاكمة في كل إقليم، واستعين فيها بمن أمكن من مواطنين ذوي خبرة وتجربة في الإدارة والحكم، تحت الهيمنة التي تمارسها السيطرة الأجنبية. واستمر هذا الوضع أعوامًا وعقودًا، وتكوّنت بذلك تشكيلات نظامية ذات خبرة في إدارة شؤون الجماعة المشمولة بوصف الدولة الناشئة تحت الهيمنة الخارجية الحاصلة. وظهرت من أهل الإقليم نخب مهنية متخصصة مرشحة لقيادة الجماعة التي تكوّن أهالي هذا الإقليم، وأُتيحت لها سلطات الدولة والحكم وقوّتها.

الحاصل هو أن الاحتلال الأجنبي ما لبث أن ولّد بين أهالي البلد المحتل حركات مقاومة شعبية، فظهرت حركات مقاومة في كل قطر، وفي حدوده، لأنها تواجه قوة احتلال أجنبية محددة تتمثّل في أجهزة معيّنة وتعمل وفق سياسات مخصصة وبأساليب عمل وإدارة معيّنة، ومن ثم تكوّنت حركات التحرر الوطني في إطار الحدود الجغرافية والبشرية التي رسمتها قوى الاحتلال

الأجنبي، وعملت حركات التحرير هذه في إطار هدف إزاحة هذا الاحتلال الموجود في هذه الحدود المرسومة.

لا ينحصر الأمر في الحدود الجغرافية لكل بلد، بل يمتد إلى التكوّين السياسي والثقافي لحركة المقاومة الوطنية التي تواجه قوة احتلال تتبع في حكمها وأساليب سيطرتها واستغلالها نهجًا بعينه، ولها سياسات محلية وعالمية وخصوم وحلفاء دوليون. فما يكون من حركة التحرر المواجِهة للسيطرة الأجنبية إلا جمع أنصارها حول سياسات محلية، وتستشرف ما يلائمها من سياسات دولية تقاوم بها سياسات القوة المحتلة. وهي تتّبع في إطار اختيارها أساليب صراعها مع المستعمر، أساليب مقاومة تتلاءم مع ثقافتها الشعبية وتنوعّها الديموغرافي الشعبي وطبيعة بلدها الجغرافية، جبالًا وسهولًا ووديانًا، وما يتقن أهلها من أساليب عيش وتعامل طبقًا للثقافة الشعبية والأعراف السائدة، وهي تكافح حلفاء محتلها عند اللزوم، وتحالف خصومه إن وجدت لذلك سبيلًا. ومع تتابع الحوادث واشتداد حدة الصراع، تبلور كلٌّ حركة تحرير وطني لكلٍّ بلد مفاهيمها الخاصة بأمنها القومي الذي ترسم به استراتيجياتها بعيدة المدى.

تنعكس هذه الأوضاع، مع تطاول المدى التاريخي، على العلاقات بين دوائر الانتماء للجماعة البشرية داخل إطار الحدود الإقليمية التي رسمتها في الأصل مصالح القوى الاستعمارية، أو كان لتلك القوى أثر بعيد في أصل رسمها وفرضها على الشعوب المشمولة في الإطار الإقليمي. وبذلك لا يقتصر الأمر على مجرد حدود جغرافية لإقليم رسمتها السيطرة الأجنبية، وإنما صار، بسبب الحركة التاريخية البشرية داخل هذا الإطار، ذا صبغة ثقافية سياسية تعدلت به صيغة العلاقات بين دوائر الانتماء التي كانت تشمل أهالي هذا الإقليم، وتصير العبرة في الغلبة بين دوائر الانتماء وعلاقاتها المستجدة، وتكون العبرة بالصفة الغالبة، أو التي صارت غالبة بين أهالي الإقليم، دينية أكانت أم لغوية أم قبلية. وقد تتحول العلاقات في صورتها الجديدة الحادثة بين حاكم ومحكوم أو راجح ومرجوح، وهذا يؤثر في التكوين العضوي لكلٍّ من دوائر الانتماء وللعلاقة في ما بينها.

(5)

بعد ذلــك انتصرت حــركات التحرر من الاســتعمار، وأزاحت ســلطة الاحتلال أو الحكم الأجنبي، وأنشــئت حكومات تحــرر وطني. وحدث ذلك في أغلبــه في النصف الثاني من القرن العشــرين. وكان كلٌّ من أنصار حركات التحرر الوطني في مجاله القطري وفي الإطار الإقليمي الذي كان مضروبًا عليه من قبل، والذي نشأت فيه هذه الحركات وخاضت كفاحها في نطاقه وتشكّلت تكويناتها العضوية فيه، وتشكّلت ثقافتها السياسية في حدوده.

نعرف من مطالعة مباحــث التاريخ وأحوالِ الشــعوب والثورات أن ثمة قاعدتين تاريخيتين تكادان أن تكونا ذواتي اطراد، أُولاهما أن من ينتصر في ثورة في بلد ما، يتولى الســلطة في ذلك البلد؛ إذ إن مســألة الثورة هي في جوهرها مسألة تغيير الســلطة السياسية من حيث النخب والقوى الحاكمة، ونُظُم الحكم والسياســات. كما أن نجاح الثورة يتركز في إزاحة خصومها من جهاز الدولة، وتغيير هذا الجهاز والحلول محل القوى الشاغلة له بوساطة الحركة أو التنظيم، أو بوساطة مجموعة التنظيمات التي تولّت عملية الإزاحة الثورية.

أما ثانية هاتين القاعدتين فهي أن الحزب الذي يتولّى السلطة في دولة ما، يكون - من الناحية التنظيمية ومن حيث نوع العلاقات المرســومة بين أجهزته وتكويناته - جنين الدولة التي يســيطر عليها. فهو عندمــا يزيح الدولة القديمة بتنظيماتهــا ويُحل محلهــا تنظيمات جديدة، فالأغلب أن ينشــئ هــذه الدولة الجديدة على صورته التنظيميــة: قيادة فردية أو جماعيــة أو تداول للحكم أو اســتبداد به، مع نوع علاقات محددة من عناصر قياداته في تدرجهم وتسلســل نفوذهم. وإذا كان حزب الثــورة أزاح قيادة الدولة الســابقة والقوة التي كانت مســيطرة على جهاز الدولة، ولكنه أبقى على جهاز الدولة ذاته برجاله العاملين به، فإنه (أي حزب الثورة) إنما يقوم بالعمل الســابق ذاته، ولكن بتعديل بطيء متدرج بحيث يتمكن من تحويل تنظيم الدولة إلى ما ســبق أن عرفه من تنظيم حزبي.

لذلــك، نلحظ أن حــركات التحرر الوطنــي التي ســيطرت على دولها وأجهزة الحكم في أقطارها، حتى لو حوّرت أجهزة الحكم وعدّلتها في أقطارها بما يتلاءم مع سياســاتها الوطنية المستحدثـــة، وأقدمت على تغيير تشكيلات كبار العاملين في هذه الأجهزة وأحلّت أنصارها محلهم، فإن نطاق الحكم ظل قطريًا وجزئيًا، واصطبغت هذه الحكومات بالصيغــة الجزئية القطرية الإقليمية ذاتها من غير أن تتمكّن من تجاوزها، ذلك أن الإطار القطري الذي كانت دولة ما قبل التحرر محكومة به ومضغوطة فيه، هو ذاته الإطار القطري الذي نشــأت فيه حركة التحرر الوطني بأحزابهــا وتنظيماتها. وبعموم هذه الظاهرة في جميع الأقطار المحررة من الاســتعمار، بقيت الحدود الإقليمية التي رســمها العامل الخارجي كما هي، وظلّت التشكيلات الشعبية للجماعة السياسية غير معبّرة عن حقيقة التكامل الشعبي لدوائر الانتماء.

تُعدّ الجماعة السياسية هي وحدة الانتماء التي قامت على أساسها الدولة، كما أن المواطَنة هي صفة الفرد المدرج في هــذه الوحدة من وحدات الانتماء التي تقوم عليها الدولة. ولكن الإشــكالية التي ظهرت في التشكيلات السياسية فــي الدول التي أشــرت إليها في الســابق، وأغلبها في آســيا وأفريقيا، هي أن الجماعة السياســية ذات الهيمنة الحاكمة لوحــدات الانتماء الأخرى، لم تظهر بموجب التفاعل الثقافي والسياســي الطبيعي والداخلــي بين وحدات الانتماء الموجودة بين النــاس، وإنما قامــت بموجب عنصر خارجــي ضاغط فرض الحدود الإقليمية وفقًا لرؤاه ومصالحه هو، لا وفقًا لنتيجة التفاعل الطبيعي بين البشر في المجال المعني.

نعلم من فقه القانون الدولي أن الدولة تنشأ بوجود ثلاثة عناصر مجتمعة: شعب يتحدد في نطاق إقليمي تقوم على رأســه حكومة، وهذه العناصر الثلاثة هي مــا تتكوّن منه الدولة. وهي ليســت، بطبيعة الحال، عناصر ذات مســتوى واحد من الأهمية، لأن العنصر الجوهــري الأول الذي يمثّل الركن الركين فيها هو «الشعب»، أي الجماعة التي يضمّها انتماء معيّن، نسبي قبلي أو ثقافي ديني أو لغوي قومــي، وهو العنصر الذي تقوم على أساســه الظاهرة كلّها. والعنصر

الثاني هو النطاق الجغرافي الذي يوجد به شعب هذه الجماعة البشرية ذات الانتماء المشترك، وأما العنصر الثالث، وهو الحكومة، فهو نتيجة العنصرين الأولين، وهو حاصل وجودهما باعتباره التكوين المؤسس التنظيمي الذي تقيمه الجماعة في حيّزها المحدّد لحمايتها من مخاطر الخارج، ولحفظ توازناتها الداخلية الذاتية بين الجماعات الفرعية المتنوعة التي تضمّها، من فئات وطبقات وطوائف اجتماعية وغيرها.

هذا هو التصور الطبيعي والمنطقي، ولكن إدخال العنصر الخارجي، بوصفه عنصرًا ذا أثر جوهري في التكوين الإقليمي للدول، كان من شأنه أن يؤدي إلى عكس هذا الوضع، ذلك أن الكثير من الدول تحددت ورُسمت حدودها الجغرافية أولًا بفعل اتفاقات الدول الغربية بحسب مصالحها لاقتسام مناطق النفوذ في العالم، فتحدد العنصر الجغرافي (الأرض) أولًا، وعلى هذا الإقليم قامت الحكومة وفرضت سيطرتها على القاطنين في هذه الرقعة من الأرض. وفي هذا السياق تعيّنت الجماعات البشرية المقيمة على الأرض المحكومة بالدولة، وذلك بصرف النظر عن مدى تكامل التشكلات الجماعية، قبلية أو ثقافية أو لغوية، أو كانت أشكالًا من هذه التشكيلات، أو تكوّنت منها كلها.

الفصل الرابع

نموذج قياس النزعة الانفصالية للأقليات في الوطن العربي

وليد عبد الحي

يهدف هذا البحث إلى تحديد المتغيّرات التي تعزز النزعة الانفصالية عند الأقليات باعتبارها ظاهرة سوسيوسياسية، وذلك برصد 32 دراسة سعت بمنهج كمّي إلى تحديد المتغيّرات المشار إليها. وراوح عدد الأقليات التي أُخضعت للدراسة في هذه الدراسات بين 52 أقلية في الحد الأدنى و338 أقلية في الحد الأعلى، مع استخدام قاعدة بيانات «أقليات في خطر».

يُحدَّد بعد ذلك طريقة منهجية لتحديد الوزن النسبي لكل متغيّر من متغيّرات النزعة الانفصالية، ثم قياس مُعامل الارتباط بين هذه المتغيّرات، ليلي ذلك خطوتان هما:

أ - استخدام تحليل العامل للوصول إلى أكثر المتغيّرات تأثيرًا؛

ب - استخدام مصفوفة التأثير المتبادل لتحديد التأثير المتبادل بين المتغيّرات.

رُصد 27 متغيّرًا (مؤشرًا)، وحركية هذه المتغيّرات في مستويات ثلاثة من مقياس النزعة الانفصالية، وهي مراحل الاحتجاج غير العنيف، ومرحلة الاحتجاج العنيف، ثم مرحلة الثورة المسلحة. وشملت هذه المتغيّراتُ المتغيّراتِ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغرافية.

وخلصت الدراسة إلى قانون للقياس هو:

$$\frac{\text{مجموع الأوزان النسبية للمتغيرات} \times 100}{27}$$

فتبين أن المتغيّرات الجغرافية هي الأكثر وزنًا، بينما كانت المتغيّرات السياسية هي الأقل وزنًا. كما أن الأقليات الدينية هي الأعلى نزوعًا قياسًا

بالمتغيّرات الأخرى، وكان عدد المتغيّرات السياسية 15 متغيرًا، بينما كان عدد متغيّرات كلٍّ من المتغيّرات الاقتصادية والاجتماعية والجغرافية أربعة متغيرات.

طُبّق القانون على 17 حالة بهدف اختبار النموذج، فكانت النتيجة مطابقة لما وقع تمامًا في 14 حالة، بينما فشل النموذج في 3 حالات، وهو أمر سيطبّق لاحقًا تطبيقًا فعليًا على أقليات الوطن العربي التي أُشير إليها في نهاية هذا البحث.

مقدّمة

يتّسم المجتمع الدولي منذ تكوّنه على الأسس القومية التي رسمها مؤتمر وستفاليا في أواسط القرن السابع عشر بعدم اتساق الحدود الاجتماعية مع الحدود السياسية؛ فالتركيب الأفقي للمجتمعات طبقًا للتنوع اللغوي والعرقي والديني واللون والمذهب والطائفة لا يتسق مع حدود سياسية أضفى عليها القانون الدولي المعاصر قدرًا من القداسة، منذ إقرار دول أميركا اللاتينية منذ القرن التاسع عشر مبدأ Uti possidetis (تبقى لك أملاكك) الذي يعني بقاء الحدود بعد انسحاب الاستعمار الإسباني على حالها، فضلًا على إقرار منظمة الوحدة الأفريقية سابقًا مبدأ قدسية الحدود الاستعمارية الموروثة، ومنذ مؤتمر هلسنكي في عام 1975 الذي أكد الحدود بين الدول الأوروبية.

جزّأت الحدود السياسية البنى الإثنية[1] التي تتطلع دومًا إلى لمّ شظاياها المتناثرة عبر الحدود «المقدسة»، الأمر الذي جعل النظام الدولي يطوي في داخله مصدرًا للتوتر الدائم.

من جانب آخر، تطورت القيم السياسية في فترات الحقبة الاستعمارية وما

---

(1) تعرّف الموسوعة البريطانية الجماعة الإثنية من منظور أنثروبولوجي بأنها «فئة اجتماعية أو قطاع من السكان يتفرد عن المجتمع الكلي، ويترابط في ما بينه برباط العرق أو اللغة أو القومية أو الثقافة (وتشمل الثقافة اللغة والموسيقى والقيم والفن والأدب والأسرة والدين والطقوس والطعام والزي والثقافة المادية...إلخ». انظر التفاصيل على الموقعين الإلكترونيين: <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/194248/ethnic-group>, and http://global.britannica.com/EBchecked/topic/688666/ethnicity >.

بعدها باتجاه حقوق الشعوب في تقرير مصيرها، وحقوق الإنسان التي عبّر عنها مختلف العهود الدولية، وهو ما رأت فيه الجماعة الإثنية المتناثرة عبر الحدود، أو ذات الحقوق المنقوصة، دافعًا لها لتبحث عن وحدتها أو عن حقوقها.

لكن هــذه التطــورات ارتطمت بصخــرة الوحــدة الإقليميــة للدولة والأمن القومــي والتوجه العام فــي المجتمع الدولي نحو بنــاء التكتلات أو الوحدات السياســية الكبرى كمرحلة من مراحل تطــور ظاهرة العولمة، وهو ما دفع التنازع بين الثقافــات الفرعية (الجماعات الإثنية بتعريف الموســوعة البريطانيــة) والحكومات المركزيــة إلى التنامي، وهذا بــدوره أفرز ظاهرتين مهمتين هما تزايــد وتيرة النزاعات الداخلية (الحــروب الأهلية والانفصالية) من ناحية، وتزايد عدد الدول الجديدة بوتيرة فاقت الفترات السابقة من ناحية أخرى؛ حيث دلت دراسة ســابقة لنا على أن معدل ولادة الدول الجديدة في الأمم المتحدة فــي الفترة بين عامي 1945 (إنشــاء الأمم المتحدة) و1985 (تولي غورباتشوف السلطة في الاتحاد السوفياتي)، كان 2.47 دولة في العام الواحــد، بينما كان في الفترة بيــن عامي 1991 (انهيار الاتحاد الســوفياتي) و2001 (هجوم 11 أيلول/ سبتمبر) 2.9 دولة في السنة، وبلغ في الفترة بين عامي 2002 و2011 دولة واحدة كل أقل من سنتين[2]، كان آخرها جمهورية جنوب السودان.

يشــير ذلك كله إلى وجود ظاهــرة معقّدة تحتاج إلــى مزيد من البحث، وهي أن المجتمع الدولي يتكامل ويترابط اقتصاديًا (الإقليمية الجديدة، اندماج الشركات والبنوك، المنظمات الاقتصادية الدولية... إلخ) من ناحية، ولكنه من ناحية أخرى يتفتت اجتماعيًا وسياسيًا بتنامي النزاعات الداخلية.

كما يشــير قياس النزعة الانفصالية على المســتوى العالمي في الفترة بين

(2) وليد عبد الحي، تحول المســلّمات في نظريات العلاقات الدولية (الجزائر: مؤسسة الشروق للنشــر، 1994)، ص 146؛ وليد عبد الحي [وآخ.]، آفــاق التحولات الدوليــة المعاصرة (عمان: دار الشروق؛ مؤسسة عبد الحميد شــومان، 2002)، ص 24، والرابط التالي: <http://geography.about.com/cs/countries/a/newcountries.htm>.

عامي 1960 و2001 إلى وجود اتجاه خطي متزايـد بصورة واضحة[3]، بفعل تزايد عدد الـدول الجديدة التي تخرج من أرحـام دول قائمة، وتنامي الهويات الفرعية، وهي إشكالية ناقشتُها في دراسـة أخرى لن أتوقف عندها هنا للتركيز على موضوعنـا[4]. لكن هذا التفتـت الاجتماعي والسياسـي يجعل من دعوة روبرتسون إلى ضرورة نشوء «علم اجتماع سياسي عولمي» مبررة للغاية[5] نظرًا إلى عجز المنظور التجزيئي (Reductionism) عن الإحاطة بملابسات الترابط بين مكونات المجتمع الدولي المعاصر وحاجته الماسة إلى منظور كلّياني (Holistic).

لمّا كانت المنطقـة العربية من بين أكثـر الأقاليم السياسـية تأثرًا بظاهرة التفتّت الاجتماعـي، طبقًا لبعض الدراسـات الإمبريقية (سـنبيّن هذا لاحقًا) كما تشـير هذه الدراسات، والعامل الثقافي، ولا سـيما الديني منه الذي يكوّن البُعد الأكثر إثـارة للتفتّت عند مقارنته بعوامل التفتّت الأخرى كما تشـير هذه الدراسـات الإمبريقية[6]، فإننا نجد ضرورة وضع نمـوذج لقياس نزعة التفتّت هذه في المنطقة العربية استنادًا إلى نزوع الثقافات الفرعية في الدول العربية إلى الانفصال في الحد الأعلى للحصول على حقـوق يُطالب بها لها ضمن الدولة القائمة في الحد الأدنى.

هدف الدراسة

نظرًا إلى النقص الشديد في الدراسات السياسية العربية الكمية (باستثناء اسـتطلاعات الرأي العام إلى حد مـا)، فإن الكثير من الأحـكام الفكرية في

(3) Pierre Englebert and Rebecca Hummel, «Let's Stick Together: Understanding Africa's Secessionist Deficit,» Paper Presented at: *The 46th Annual Meeting*, African Studies Association, Boston, Massachusetts, 30 October - 2 November 2003, p. 48.

(4) وليد عبد الحي، انعكاسـات العولمـة على الوطن العربـي (بيروت: الـدار العربية للعلوم ناشرون؛ الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات والنشر، 2011)، ص 98- 104.

(5) Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Theory, Culture and Society (London: Sage, 1992).

(6) Jonathan Fox, «The Unique Role of Religion in Middle Eastern Ethnic Conflict: A Large-N Study,» *Turkish Policy Quarterly*, vol. 3, no. 1 (Spring 2004), Available at: <http://turkishpolicy.com/article/129/the-unique-role-of-religion-in-middle-eastern-ethnic-conflict-a-large-n-study/>.

الأدبيات السياسية العربية تصطدم بمعطيات الواقع، فلا نجد - على سبيل المثال - قياسًا بالعلاقة بين مؤشرات سياسية كثيرة في الواقع العربي مثل العلاقة بين النزعة الانفصالية والثقافة الدينية، أو تحديد المتغيّر الأكثر تأثيرًا في نزعة الانفصال لدى الأقلية، أو قياس العلاقة بين تكوين الدولة الجغرافي ونزعة الانفصال[7]، أو علاقة موازين القوى بين التنوعات الإثنية لنزعة الانفصال، أو العلاقة بين امتداد الأقلية خارج حدودها وقوة النزعة الانفصالية... إلخ.

نتيجة ذلك، نسعى في هذه الدراسة إلى وضع مقياس يمكن الاستناد إليه لقياس حدة النزعة الانفصالية للأقليات العربية، وتحديد المتغيّرات الأكثر تأثيرًا في هذه النزعة، وقياس مُعامل الارتباط بين المتغيّرات لسد الفجوة في نقص الدراسات العربية الإمبريقية، وجعل التفكير النظري يعتمد على مؤشرات كمية تسنده، أو تهذبه من بعض ادعاءاته غير المستندة إلى ما يكفي من مؤشرات[8].

الدراسات السابقة لقياس نزعة الانفصال لدى الأقليات

تتدرج النزعة الانفصالية في مستويات ثلاثة: المطالبة بالمساواة في الحقوق مع الأغلبية، فإن اشتدت وطأة التمييز، نزعت الأقلية إلى إنشاء فدرالية تكون هي أحد أطرافها، وإن احتدّت النزعة أكثر فقد تصل إلى حد السعي إلى الانفصال تمامًا عن الدولة لإنشاء كيان سياسي منفصل.

يمكن تصنيف دراسات النزعة الانفصالية إلى نمطين، أحدهما يسعى

(7) Elliott Green, «On the Size and Shape of African States,» Political Science and Political Economy Working Paper; no. 4, London School of Economics and Political Science (LSE), 2010, pp. 3-8 and pp.11-15.

(8) عند دراستنا ظاهرة العولمة التي أشبعها الباحثون العرب بالدراسات النظرية، لم نجد أي قياس لمؤشراتها في أي بلد عربي، بينما وجدنا أن مقاييس كيرني (Kearney) أو كوف (Kof) تقدّم رصدًا للمؤشرات في الدول العربية، وتجعل الكثير من الاستنتاجات النظرية في الدراسات العربية غير ذي معنى. انظر: عبد الحي، انعكاسات العولمة، ص 23-31.

إلى تحديد المتغيّرات التي توفر أوضاع الانفصال بالبحث النظري، بينما يتركز الثاني على «نمذجـــة» (Modeling) كمية لظاهرة الانفصـــال بتحديد المتغيّرات الدافعة إلى الانفصـــال، وتحديد الـــوزن النوعي لكلٍّ منها، ثـــم قياس مُعامل الارتباط بين المتغيّرات والنزعة الانفصالية.

في نطـــاق الدراســـات «النظريـــة» وتحليل ظاهـــرة «المركزيـــة الإثنية» (Ethnocentrism)، تشكّلت دراســـتان تمهيديتان لهذه الظاهرة؛ ففي دراسته لعام 1906، ركّز وليم ســـومنر (William G. Sumner) على منظومة القيم التي تتبنّاها جماعة معيّنـــة، وتجعل منها معيارًا للحكم على ســـلوك الآخرين، وهو ما يبرز فـــي المركزية الإثنية التي كان ســـومنر أول مـــن اســـتخدمها واعتبرها مفهومًا سيكولوجيًا يقوم على «تعزيز الأنا الجمعية» من ناحية، وتعزيز الارتباط بالمنتج الذاتـــي (Consumer Ethnocentrism) المتمثّـــل في تقديس الوطـــن والنزوع نحو الســـلعة المحلية[9]. أما كامبل فحدّد النزعة الإثنية بـ 23 ملمحًا في دراســـته، منها تسعة ملامح تتركز حول أنماط الســـلوك بين أعضاء الجماعة الإثنية (مثل تقويم الذات؛ الاســـتعداد للتضحية من أجل المجموعـــة)، و14 ملمحًا لعلاقة المجموعة الإثنية مع غيرها (مثل نظرة التعالي تجاه الآخر؛ اعتبار قيم الآخرين دونية مقارنة بالمنظومة القيمية الذاتية)[10].

يتتابع التنظير لظاهرة الإثنية باتباع ثلاثة اتجاهات كبرى في علم الاجتماع السياسي، نشير إليها بإيجاز شـــديد (نظرًا إلى فائدتها المحدودة في بحثنا هذا، ولا سيما في مجال تحديد متغيّرات النزعة الانفصالية فحسب). فهناك النظرية التطورية التي تفترض أن الشـــخصية الإثنية تتطور مـــن خلال التنازع الداخلي، بينما تركز نظريـــات البنية على البنيـــة الهيراركية للجماعـــة الإثنية في مواجهة الـــولاءات العابرة للثقافـــات الفرعية، في حيـــن ينصرف جهـــد علماء النفس

(9) William Graham Sumner, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals* (Boston: Ginn, 1907), pp. 280-289.

(10) Robert A. LeVine and Donald T. Campbell, *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior* (New York: Wiley, [1971]).

السياسي نحو تفسـير ظاهرة العلاقة بين نزعة التعاون الداخلي والنزعة العدائية تجاه البيئة الخارجية[11].

من خلال عرض الدراسـات التي اسـتخدمت المنهج الإمبريقي لظاهرة الأقليـات ونزعتها الانفصاليـة، يبرُز جهد كاتريـن بويلـي (Katherine Boyle) وبيار إنغلبيرت (Pierre Englebert) في دراسـتهما مكانة المتغيّر السياسـي قياسًا بالمتغيرات الأخرى فـي تحديد مدى قـوة النزعة الانفصاليـة. وبعد تحديد متغيّرات النزعة الانفصالية لـ 338 مجموعة إثنية، اسـتنادًا إلى بيانات مشروع «أقليات في خطر»[12] المعروف، قيست المتغيّرات في الفترة بين عامي 1990 و2003. وخلصت الدراسـة إلى أن «نزوع الأقليات إلـى الانفصال هو نتيجة الإحساس بأن الدولة المسـتقلة هي الآلية الأنسب للتحرر بكل أبعاده»، أي إن التحرر في منظور الأقلية يبقى ناقصًا ما لم يتجسد في كيانية سياسية مستقلة[13].

تخلص دراسـة إيريك ويسـلكامبر (Eric Wesselkamper) بشأن دور النظم الانتخابية في تحديد النزعـة الانفصالية، وتطبيق ذلك على 52 أقلية في أوروبا الشـرقية في فترة ما بعد انهيار الاتحاد السـوفياتي، إلى أن التوزيع السـكاني للأقلية (مشـتتة أو متركزة في منطقة واحدة) هو عامل حاسم في نزوع الأقلية إلى الانفصـال إذا قورنت بأثر التمييز السياسـي أو الاقتصادي أو الاجتماعي. ورتبت الدراسة مؤشرات القياس في هذا الجانب في مستويات أربعة، وأعطت كل مستوى وزنًا (درجة أو نقطة)، فإذا كانت الأقلية مشتتة تمامًا أُعطيت صفرًا، وإذا كان أغلـب الأقلية موزعًا فـي المدن أُعطيت نقطة واحـدة، بينما إذا كان

---

(11) Raimo Väyrynen, ed., *New Directions in Conflict Theory: Conflict Resolution and Conflict Transformation* (London; Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1991), chap. 2.

(12) Minorities at Risk: مشـروع بحثي متواصل بدأه في عام 1986 روبرت تيد غير (R. Gurr)، ثم تكفلت به جامعة ميريلاند، ويقـدم البيانات عن نزاعات الأقليات في جميـع دول العالم التي يفوق عدد سكان الواحدة منها نصف مليون نسمة، ويشـمل الجماعة الإثنية في دراسته إذا كانت نسبتها واحد في المئة أو أكثر من إجمالي عدد سـكان الدولة. انظر التفاصيل على الموقع الإلكتروني: <http://www.cidcm.umd.edu/mar/>.

(13) Katharine Boyle and Pierre Englebert, «The Primacy of Politics in Separatist Dynamics,» Paper Presented at: *The Annual Meeting of the International Studies Association*, San Diego, March 2006.

أغلب الأقلية في إقليم واحد، تُعطى نقطتين، في حين إذا تركزت كلها في إقليم واحد فإنها تعطى ثلاث نقاط[14].

أمّا دراسة باربارا وولتر (Barbara F. Walter) عن تفسير أسباب لجوء بعض الدول إلى العنف في مواجهة أقليــة دون غيرها، فتنفرد بأنها تولي أهمية لعامل الزمن، وتسعى إلى دراسة أثر توقّعات سلطة الدولة المستقبلية في سلوك أقلياتها ونزعاتها الانفصالية. وتقســم الدراسة البُعد المســتقبلي إلى جانبين، أحدهما لاعبو المستقبل أو أطراف النزاع المستقبلي (Future Players)، والآخر المخاطر المستقبلية (Future Stakes). وتدرس الباحثة النزاعات الإثنية في الفترة بين عامي 1956 و2002، وتخلص إلى أنه كلما أدركت الدولــة أن نتائج انفصال أقلية سيترك أثرًا كبيرًا في المســتقبل في تأجيج النزعة الانفصالية للأقليات الأخرى، كانت أكثر عنفًا فــي مواجهة الأقلية الأولى. وتظهر هذه النتائج من خلال 146 نزاعًا في 78 دولة - في فترة الدراسة - سعت فيها الأقليات إلى نوع من الحكم الذاتي أو الانفصال التام[15].

أما جيمس فيرون (James D. Fearon) في دراســته عن فكرة التقسيم كحل لمشــكلة الأقليات، فيتبنّى نظرة أقل تشــجيعًا لهذا الخيار؛ ويــرى أن النزعة القومية «لا تولد بل تُصنــع» (not born but made)، أي إن هناك أوضاعًا تمهيدية تؤدي إلى بروزها، فلو تمكّن المجتمــع من الحيلولة دون تطور هذه الأوضاع التمهيدية، فستتلاشــى النزعة الانفصالية إلى حد بعيــد. وبعد عرض عدد من النماذج، يصــل الباحث إلى البديل الــذي يقترحه، وهــو أن يعمل المجتمع الدولي بفاعلية على تنمية ممارســة سياســات حقوق الإنســان في المجتمع الدولي، وفرض عقوبات اقتصادية وسياســية على الدولة التي لا تلتزم بذلك.

---

(14) Eric Wesselkamper, «Elector System Design and Ethnic Separatism: A Rationalist Approach to Ethnic Politics in Eastern Europe,» Honors Projects; Paper 7, Illinois Wesleyan University, Political Science Department, 2000.

(15) Barbara F. Walter, «Building Reputation: Why Governments Fight Some Separatists but Not Others,» *American Journal of Political Science*, vol. 50, no. 2 (April 2006), pp. 313-330.

وفي حال الإخفاق، يقبل المجتمع الدولي الانفصال، شريطة أن يتم برضا طرفي النزاع[16].

أما عن نسبية موازين القوى بين الأقلية والسلطة المركزية، فترى دراسة أخرى من إعداد إيرين جين (Erin K. Jenne)، وستيفن سيدمان (Stephen M. Saideman)، وويل لوي (Will Lowe) بأن ميزان القوى النسبي بين الطرفين هو العامل الحاسم في تصاعد النزعة الانفصالية أو تراجعها. واستندت الدراسة إلى بيانات 284 أقلية في الفترة بين عامي 1945 و2003، وقُسّمت متغيّرات الدراسة إلى ثلاثة:

- المتغيّرات المستقلة (قوة الأقلية بالنسبة إلى المركز).

- المتغيّرات التابعة (المطالب، الثورة)، وقُسمت مستويات المتغيّرات التابعة وأوزان مؤشراتها على النحو التالي: في ما يتعلق بالمطالب (الانفصال: 4 نقاط، الحكم الذاتي: 3 نقاط، استقلال ثقافي: نقطتان، إنهاء مظاهر التمييز: نقطة، لا مطالب: صفر). أما مؤشرات الثورة فهي: حرب أهلية طويلة: 7 نقاط، حرب عصابات واسعة: 6 نقاط، حرب عصابات متوسطة: 5 نقاط، حرب عصابات محدودة: 4 نقاط، تمردات محلية: 3 نقاط، أعمال عنف متفرقة: نقطتان، النهب بدوافع سياسية: نقطة، لا عنف: صفر).

- المتغيرات الـ «ضابطة» (Control Variables)، وتمثّلت في حجم الناتج المحلي للدولة (كلما كان أكبر قلّت نزعة الانفصال)، ونمط النظام السياسي (كلما كان أكثر ديمقراطيًا قلّت نزعة الانفصال).

خلصت الدراسة إلى أن أهم المتغيّرات يتمثّل في التركز السكاني للأقلية في إقليم معيّن من ناحية، والمساندة الخارجية من ناحية أخرى[17].

---

(16) James D. Fearon, «Separatist Wars, Partition, and World Order,» *Security Studies*, vol. 13, no. 4 (Summer 2004), pp. 394-415.

(17) Erin K. Jenne, Stephen M. Saideman and Will Lowe, «Separatism as a Bargaining Posture: The Role of Leverage in Minority Radicalization,» *Journal of Peace Research*, vol. 44, no. 5 (September 2007), pp. 539-557.

استنادًا إلى متغير نمط النظام السياسي، أنجز جوناثان فوكس (Jonathan Fox) وصموئيل ساندلر (Shmuel Sandler) دراسة عن مستوى الديمقراطية والنزعة الانفصالية. وعلى الرغم من أن الفكرة السائدة في هذا المجال هي اعتبار العلاقة بين الديمقراطية وضعف النزعة الانفصالية علاقة خطية (Linear)، تصل هذه الدراسة إلى استنتاج بأن هذه العلاقة تتغير إذا كانت الأقلية «دينية» عمّا إذا كانت الأقلية «عرقية أو لغوية أو خلاف ذلك»، فقد كانت النتيجة عدم تطابق العلاقة بين الديمقراطية وضعف النزعة الانفصالية في 7 حالات من مجموع 11 حالة عندما كانت الأقلية «دينية»، بينما كانت متطابقة في حالة الأقليات غير الدينية[18].

يناقش غراهام براون (Graham K. Brown) في دراسة حديثة دور عدالة التوزيع الاقتصادي بين الأغلبية والأقلية في النزعة الانفصالية، ويحاول ربطها بمتغيرين آخرين هما قوة الشعور بالهوية الثقافية من ناحية والتوزيع الجغرافي للأقلية، ثم يقارن بين هذه المتغيّرات ومؤشر الديمقراطية في عدد من الدول، ليجد ضرورة التمييز في قياس عدالة التوزيع بين عدالة التوزيع على المستوى الفردي (دخل الفرد في الأقلية) وعدالة التوزيع بين أقاليم الدولة، لكن دراسته لا تصل إلى ترتيب عوامل النزعة الانفصالية نظرًا إلى ما يعتقده صعوبة نمذجة جميع الحالات في إطار واحد[19].

في دراسة أخرى عن العلاقة بين النزعة الانفصالية والبنية المركزية أو اللامركزية للإدارات المحلية، توصلت دون برانكاتي (Dawn Brancati) إلى نفي اعتقاد أن اللامركزية تقود إلى مزيد من النزعة الانفصالية، ووجدت في دراستها الكمية أن الربط بين البُعدين ليس دقيقًا، لكنها أشارت في خلاصتها إلى أن وجود أحزاب إقليمية، أو فروع إقليمية للأحزاب، هو ما يزيد من فرص النزعة

(18) Jonathan Fox and Shmuel Sandler, «Regime Types and Discrimination against Ethnoreligious Minorities: A Cross-Sectional Analysis of the Autocracy-Democracy Continuum,» *Political Studies*, vol. 51, Issue 3 (2003), pp. 469-489.

(19) Graham K. Brown, «The Political Economy of Secessionism: Identity, Inequality, and the State,» Bath Papers in International Development; no. 9, Center for Development Studies, UK, University of Bath, Bath, 2010.

الانفصالية، وهو الأمر الذي تقترح معالجته بتطوير نظام انتخابي بطريقة تحول دون تنامي دور الأحزاب الإقليمية[20].

أمّا الدراسات السياسية المتعلقة بموضوع الأقليات في الوطن العربي، فربما يُعد كتاب ألبرت حوراني الأقليات في العالم العربي المحاولة العلمية الجادة الأولى، غير أن التركيز في هذه الدراسة كان على محاولة تفسير سبب التنوع في البنية الاجتماعية العربية، مع إيلاء الفترة العثمانية أهمية أكبر[21]، بينما انشغلت دراسات أخرى بإشكالية بناء الدولة في الوطن العربي وتعثّرها بسبب «عدم احترام» التنوع الثقافي والديني، كما يظهر من دراسات سعد الدين إبراهيم الذي حاول أيضًا أن يقدم أول إحصاءات موثّقة عن الحجم السكاني للأقليات المختلفة في العالم العربي (الدينية والمذهبية واللغوية والعرقية)[22]. كما حاولت دراسات أخرى التركيز على الجوانب التي تميّز الأقليات المختلفة عن الأغلبية العربية بطريقة تعزز هذا التميز[23].

نستنتج مما سبق أن الدراسات الغربية ذات الطابع الإمبريقي لم تولِ الأقليات العربية أهمية كافية من زاوية قياس المتغيّرات الدافعة إلى تزايد النزعة الانفصالية أو تناقصها، بينما خلت الدراسات العربية تمامًا - في ما نعلم - من القياس لأيٍّ من متغيّرات النزعة الانفصالية، باستثناء دراسة جامعية واحدة أشارت إلى بعض نماذج القياس، مع بعض الإشارات إلى بعض الأقليات العربية في القياس[24].

---

(20) Dawn Brancati, «Decentralization: Fueling the Fire or Dampening the Flames of Ethnic Conflict and Secessionism?» *International Organization*, vol. 60, no. 3 (July 2006), pp. 651-685.

(21) Albert H. Hourani, *Minorities in the Arab World*, Issued Under the Auspices of the Royal Institute of International Affairs (London; New York: Oxford University Press, 1947), pp. 15-29.

(22) Saad Eddin Ibrahim, «Management and Mismanagement of Diversity: The Case of Ethnic Conflict and State-Building in the Arab World,» Discussion Paper Series; no. 10, United Nation Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), 1998, pp. 231-233.

(23) Ofra Bengio and Gabriel Ben-Dor, eds., *Minorities and the State in the Arab World* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1999), and Maya Shatzmiller, ed., *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Studies in Nationalism and Ethnic Conflict (Montreal; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2005).

(24) تباشير خرابشة، «محددات النزعة الانفصالية لدى الأقليات،» (رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، 2009)، ص 20 - 56.

سنعالج في ما يلي أربعة محاور تتفرع على النحو التالي: تحديد متغيّرات النزعة الانفصالية، وأوزان المتغيّرات وقياسها، وخريطة الأقليات في الوطن العربي، والتركيبة الإثنية في الدول العربية.

أولًا: تحديد متغيّرات النزعة الانفصالية

استنادًا إلى الجهد العلمي في نطاق بحث النزعة الانفصالية للأقليات، يمكننا تحديد متغيّرات هذه النزعة الانفصالية في مجموعة من المتغيّرات الرئيسة والمتغيّرات الفرعية، مع التذكير بتباين نتائج هذه الدراسات من حيث الوزن النوعي لهذه المتغيّرات.

نجد أن الكاتب في دراسة بروبيكر (Rogers Brubaker) يولي أهمية لوجود امتداد للأقلية الساعية إلى الانفصال في دولة أو في مجموعة من الدول المجاورة أو غيرها، بينما ركز هوروفتش (Donald L. Horowitz) على أهمية التفاوت في مستويات الدخل بين الأقلية والأغلبية، وهو متقارب في نتائجه بنسبة معيّنة مع نتائج دراسة هيشتر (Michael Hechter) التي تركزت على مستويات الاستغلال الاقتصادي. وأما دراسة ليتين (David D. Laitin)، فجعلت الدعم الخارجي قاعدة مركزية لنجاح السعي إلى الانفصال أو محركًا له، في حين ربطت إليز جيليانو (Elise Giuliano) بين مستوى الدعم المحلي من الأقلية للحركات السياسية التي تمثّلها، وبين قوة النزعة الانفصالية، إلى جانب الجهد الكبير الذي بذله فيرون، ولا سيما في نطاق تحليل نمط العلاقة بين السلطة المركزية وسلوك الأقلية، أو دراسة ميكولاس فابري (Mikulas Fabry) عن دور المتغيّر الخارجي في تعزيز النزعة الانفصالية، وقد تناول فترة تاريخية طويلة منذ القرن السادس عشر، وركّز على الفترة التي أعقبت انهيار الاتحاد السوفياتي. كما حاول جيسون سورينز (Jason Sorens) أن يحدد مُعامل الارتباط بين مختلف المتغيّرات الدافعة إلى النزعة الانفصالية على الرغم من أنه ركز في دراسته على الولايات المتحدة بصورة رئيسة، وهو أمر يقلل من القدرة على

نقل النتائج لدول نامية، إلّا أنه يفيد في تحديد درجة الترابط بين المتغيّرات في ظروف معيّنة[25].

غير أن مســاهمة أندريه ويمر (Andreas Wimmer) وزميليه إيريك سيدرمان وبريان مين (Lars-Erik Cederman & Brian Min)، في دراستهم ميل النزعة الإثنية إلى العنف بمســتوياته المختلفة، هي خطــوة مهمة من ناحيتين[26]: شــمولية الدراســة وقياس مُعامل الارتباط بين مختلف المتغيّرات، في محاولة لتحديد أكثر المتغيّرات تأثيرًا في غيره من المتغيّــرات، وأكثر المتغيّرات تأثرًا بغيره من المتغيّرات؛ إذ شملت الدراسة الفترة الزمنية بين عامي 1946 و2005، وتتبعت النزاعات الإثنية في 155 دولة، وقسمت الدراسة العلاقة بين الأغلبية والأقلية لمستويات ثلاثة:

- الإقصاء (Exclusion): أي استبعاد الأقلية عن مجالات التأثير المختلفة.

- تقاسم القطاعات المختلفة بطريقة تتغلب فيه أقليات معيّنة على قطاعات معيّنة (Segmentation).

(25) انظر تفاصيل هــذه المتغيّرات، ومحاولــة تحديد الوزن النوعي لكلٍّ منها في الدراســات التالية التي اســتفدت منها في بلورة تصورات عــن الوزن النوعي للمتغيرات، ولا ســيما أن أغلب هذه الدراسات أقام نتائجه على أســاس التحليل الكمي الذي يمثّل المنهجية الأمثل في مثل هذه الدراسات: Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe* (New York: Cambridge University Press, 1996); David A. Lake and Donald S. Rothchild, eds., *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), pp. 107-126; Henry E. Hale, *The Foundations of Ethnic Politics: Separatism of States and Nations in Eurasia and the World*, Cambridge Studies in Comparative Politics (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008); Michael Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966* (Berkeley: University of California Press, 1975); Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1985); David D. Laitin, *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*, Wilder House Series in Politics, History, and Culture (Ithaca: Cornell University Press, 1998); Aleksandar Pavkovic and Peter Radan, eds., *The Ashgate Research Companion to Secession* (Burlington, VT: Ashgate, 2011), chap. 13, pp. 251-264; Elise Giuliano, «Secessionism from the Bottom Up: Democratization, Nationalism, and Local Accountability in the Russian Transition,» *World Politics*, vol. 58, no. 2 (January 2006), pp. 276-310, and Jason Sorens, «The Cross-Sectional Determinants of Secessionism in Advanced Democracies,» *Comparative Political Studies*, vol. 38, no. 3 (April 2005), pp. 304-326.

(26) Andreas Wimmer, Lars-Erik Cederman and Brian Min, «Ethnic Politics and Armed Conflict: A Configurational Analysis of a New Global Data Set,» *American Sociological Review*, vol. 74, no. 2 (April 2009), pp. 316-337.

- التحلّــل (Incohesion)، حيث لا تشــعر الأقليات بصلــة قومية بالكيان السياسي أو الدولة القائمة، وتضمر رغبة في التعبير المستقل عن ذاتها سياسيًّا.

كما ربطت الدراســة بين الأنماط الثلاثة ومستويات عنف ثلاثة، فالإقصاء يقود إلى التمرد، بينما يقود التقاســم إلى الصراع الداخلي بين الأقليات بتنافس محموم، في حيــن ينتهي التحلل القومي إلى الانفصال. ووجدت الدراســة أن أقل المســتويات تكرارًا في 214 حالة شملتها الدراســة كان التقاسم القطاعي (20 من مجمــوع 214، في مقابل 56 حالة انفصاليــة، و54 حالة تمرد، بينما لم يكن باقي النزاعات، أي 104 نزاعــات، ذا علاقة بموضوع الأقليات). كما دللت الدراسة على أن الطبيعة الطبوغرافية للإقليم ذي الأقليات هي عامل مهم لنزعة العنف (جبال، سهول، صحارى... إلخ)، ووجدت أن زيادة نسبة الإقصاء للأقلية إلى 25 في المئة تؤدي إلى زيادة العنف بنسبة 9 في المئة، كما أن الدولة الصغيرة والغنية تنطوي على نزعات انفصالية أقل من الدولة الكبيرة الفقيرة.

وبتقســيم المتغيّرات الواردة في الأدبيات السياســية التــي تتناول النزعة الانفصالية، يتبيّن لنا أنها تتمثّل في الآتي (ســنحاول في ما بعد تحديد أيها أكثر وزنًا في تحديد قوة النزعة الانفصالية):

1 - المتغيّرات السياسية

تشمل:

أ - نســبة التمثيل السياســي في المناصب العليا قياسًا بنســبة الأقلية في المجتمع: وتعني مدى حضور أفراد من الأقليــة في مناصب الدولة العليا بقدر يتوازى بصورة نســبية معقولة مع النســبة الســكانية للأقلية. وتتمثل المناصب العليا في الحاكم (رئيس، ملك، أمير... إلخ)، أو رئيس وزراء أو وزراء، أو في قيادات السلطة التشــريعية، أو قيادات الجيش والأجهزة الأمنية، أو قيادات في الإدارات المحلية، ولا سيما في الإقليم أو الأقاليم التي تتركز فيها الأقلية.

ب - السماح بإنشــاء أحزاب سياسية تتبنّى مطالب الأقلية: أي مدى قبول

الدولة بحق الأقلية في أن تعبّر عن نفسها سياسيًّا بتكوين أحزاب تجعل من مطالبها السياسية المحور الرئيس لأدبياتها.

ج - السماح للأقلية بالتعبير السياسي الحر عن مواقفها: أي مدى القبول من السلطة السياسية بممارسة الأقلية العمل السياسي على الأسس نفسها التي تعطى لعمل الأغلبية السياسي.

د - السماح للأقلية بإنشاء هيئات مجتمع مدني تعبّر عنها، مثل الجمعيات والأندية والروابط العشائرية... إلخ.

هـ - السماح للأقلية بإنشاء وسائل إعلام مقروءة ومسموعة ومرئية تعبر عن توجهاتها، ومدى خضوع هذه الأدوات للمعايير نفسها التي تعمل طبقًا لها المؤسسات الإعلامية التابعة للسلطة، أو يديرها أفراد من الأغلبية.

و - السماح للأقلية بالتواصل مع امتداداتها خارج حدود الدولة، أي قبول تواصل الأقلية مع الأقلية نفسها الموجودة في قُطر آخر، إن بالتنسيق الثقافي أو السياسي أو بتلقي الدعم المالي... إلخ.

ز - النص الدستوري على حقوق الأقليات: أي مدى صراحة النص في الدستور على حق الأقليات في ممارسة حياتها في مختلف المجالات، بغضّ النظر عن تطبيق هذه الحقوق في الواقع الفعلي.

ح - النص الدستوري على الحق في الانفصال: أي هل يوجد نص دستوري يسمح للأقلية بالانفصال إذا رغبت أغلبية هذه الأقلية (كما كان في الاتحاد السوفياتي سابقًا)؟

ط - الحق في الترشح لأي منصب سياسي: أي هل ينص الدستور على حق جميع الأفراد في المجتمع من دون تمييز في التقدم للتنافس على المناصب العليا، أم أنها محددة بشريحة اجتماعية معيّنة (كما في لبنان)؟

ي - الحق في الانتخاب: أي هل حق الانتخاب مكفول لجميع الأفراد أم هناك شرائح غير مسموح لها، بسبب انتمائها الإثني (كما كانت الحال في

جنوب أفريقيا سابقًا، أو من يُطلق عليهم «البدون» في بعض دول الخليج)؟

ك – ميزان القوى بين الأقلية والحكومة المركزية: أي هل الفرق كبير بين قوة الأقلية (سياسـيًا واقتصاديًا وعددًا) وقوة الأغلبية؟ فكلما كان الفرق كبيرًا تضعف النزعة الانفصالية، طبقًا للدراسات الإمبريقية.

ل – مركزية أو لامركزية: أي هل الدولة فدرالية أم كونفدرالية أم اتحادية؟ وهل للأقلية إدارتها المحلية (مثل كردسـتان العـراق) أم تخضع كليًا للإدارة المركزية؟

2 – المتغيّرات الاقتصادية

وتشمل:

أ – معدل دخل الفرد في الأقليات قياسًـا بمعدله لدى الأغلبية: أي مدى الفرق بين معـدل دخل الفرد في الأقليـة عند مقارنته بمعـدل دخل الفرد في الأغلبية.

ب – عدالة توزيع الإنفاق الحكومي بين مناطق الأقليات ومناطق الأغلبية (الانحياز الجهوي): أي هل تحظى مناطق الأغلبية بقدر أكبر من حيث النسـبة من الإنفاق الحكومـي بينما لا تتلاءم درجة هذا الإنفاق فـي أقاليم الأقلية مع عددها أو مساحة إقليمها؟

ج – تركُّز الأقلية في قطاعات إنتاجية دون غيرها: أي هل التنوعات الإثنية موزعة بين قطاعات الإنتاج أو القطاعات الحكومية بطريقة تتغلب فيه أقلية على قطاع ما أو الأغلبية على قطاعات أخرى، كأن نجد أن التجارة تسيطر عليها أقلية معيّنة بينما الجيش يغلب عليه أقلية أو أغلبية أخرى... إلخ؟

د – وجود مورد اقتصادي مهم في منطقة الأقلية: أي هل تتميز منطقة تركُّز الأقلية بوجود مورد يُعَدّ من الموارد الرئيسة في مكونات اقتصاد الدولة، كالنفط أو الذهب، أو مساحات زراعية، أو مصادر رئيسة للمياه... إلخ.

3 - المتغيّرات الاجتماعية

وتشمل:

أ - سمة التميّز الاجتماعي للأقلية (الدِّين، اللغة، اللون، العرق): أي هل السمة الرئيسة للأقلية هي أنها أقلية دينية أم عرقية أم لغوية، أم أنها تجمع أكثر من تميّز، وتجمع الدراسات في هذا المجال على أن السمة الدينية هي الأكثر «مقاومة» لعبور الثقافات الفرعية باتجاه تكوين ثقافية جامعة؟

ب - درجة التجزؤ الهرمي[27] (Pyramidal Segmentary) ونسبة كل مستوى في الهرم الاجتماعي. وتفترض هذه النظرية أن الفرد ينتمي إلى عدد متداخل من الأنساق (فقد يكون من قبيلة معيّنة، ويكون في الوقت ذاته عراقيًا ومسلمًا... إلخ). وتبرز المشكلة عندما يواجه الفرد مطالب متضاربة من هذه الأنساق، كما تفترض النظرية أن الفرد يميل إلى التجاوب مع النسق الأدنى على حساب تجاوبه مع مطالب النسق الأعلى، ما يمهد للاضطراب في المجتمع (مثل التناحر القومي الديني أو الطائفة مع الدِّين نفسه أو القُطرية مع القومية أو القبيلة مع المواطَنة... إلخ).

ج - النسبة العددية للأقلية قياسًا بإجمالي السكان: أي هل تزيد نسبة الأقلية على واحد في المئة أو 10 في المئة أو 20 في المئة... إلخ، أم هي متقاربة نسبيًا مع الأغلبية (مثلًا 45 في المئة في مقابل 55 في المئة)، أم أن هناك عددًا كبيرًا من الأقليات، ما يجعل نسبة الأغلبية محدودة، كأن تكون الأغلبية 30 في المئة، بينما يتوزع 70 في المئة من السكان على عدد كبير من الأقليات الأخرى.

د - السماح للأقلية بالتعبير عن رموزها الثقافية (التاريخية أو الدينية أو اللغوية... إلخ) من خلال التماثيل أو أسماء الشوارع أو المدارس أو الأندية أو الأعلام والرايات... إلخ.

---

(27) T. V. Sathyamurthy, *Nationalism in the Contemporary World: Political and Sociological Perspectives* (London: F. Pinter; Totowa, NJ: Allanheld, Osmun, 1983), pp. 74-76.

4 - المتغيّرات الجغرافية

وتشمل[28]:

أ - تركُّــز الأقلية فــي منطقة واحــدة أو أكثر أو تشــتتها: أي هل تقطن الأقلية في معظمهــا منطقة محددة أم أنها موزعة في عــدد من أقاليم الدولة؟ ومن الطبيعي أن يجعلها تركّزها أكثر إحساسًــا بهويتهــا الإثنية من ناحية، كما يجعل نزعة الانفصال أكثر يســرًا (قارن مثلًا بين الأكراد في العراق والأقباط في مصر).

ب - تركُّز الأقلية قرب الحــدود الدولية أو في القلب: كلما كانت الأقلية أقرب إلى أطراف الدولة كانت القدرة على تلقّي المساعدة الخارجية أكبر، كما أنها تصبح أكثر إحساسًــا بتطويق الأغلبية لها (قارن مثلًا بين الأكراد في العراق والأمازيغ في المغرب العربي).

ج - امتــداد الأقلية في الدول المجاورة: بمعنى هــل الأقلية موجودة في دولة واحدة فقــط، أم أن لها امتدادًا في دول أخرى مجــاورة أو غير مجاورة؟ (قارن بين الأقباط في مصر والأكراد في سورية والعراق).

د - الطبيعة الطبوغرافية لمنطقة الأقلية (سهول، جبال، صحارى) والشكل الهندسي للدولة، فكلما كانت طبوغرافية الدولة أكثر تعقيدًا، تتيسّر القدرة على التمرد على الســلطة المركزية، وكلما كانت الدولة أقرب إلى الشــكل المنتظم والمتصل كانت نزعة الانفصال أقل.

---

(28) سبق أن ناقشت هذه المسألة بالتفصيل في دراســة تبيّن لي فيها أن أهمية العامل الجغرافي ليست في تأثيره فحســب، ولكن في صعوبة معالجة هذا المتغيّر أيضًا، أو العمل على التغيير، إلّا بانتهاج سياسات التطهير العرقي أو التسلل السكاني عبر الهجرة الداخلية التي تخططها السلطة، الأمر الذي يثير حساسية الأقليات، وكان هذا شرارة انفجار النزاعات داخل الاتحاد السوفياتي في عام 1987، ولا سيما في كازخستان. انظر التفاصيل في : وليد عبد الحي، «دور الموقع الجغرافي للأقليات في نجاح ميكانيزم اللامركزية،» المجلة العربية للعلوم السياسية، العددان 3 و4 (1989)، ص 101-110.

5 - المتغيّرات الخارجية

وتتمثل في:

أ - وجود سند دولي للأقلية: أي أن تتبنّى دولة ما، خصوصًا من الدول الكبرى، مطالب الأقلية وتساندها، بغضّ النظر عن أهداف الدولة الكبرى، مثل مساندة الولايات المتحدة للأقليات في جنوب السودان.

ب - وجود سند إقليمي: أي وجود دولة داخل الإقليم السياسي نفسه تتبنّى مطالب الأقلية وتساندها فعلًا (إسرائيل والأكراد أو تركيا والقبارصة الأتراك مثلًا).

ج - نماذج تُحتذى: أي إن تكرار نجاح أقليات في مناطق مختلفة من العالم في الانفصال يغذي نزعة الانفصال لدى أقليات أخرى (نجاح إريتريا في الانفصال عزّز نزعة أقليات جنوب السودان، ونجاح الأخيرة في ذلك عزز نزعة انفصال بعض أقليات دارفور... إلخ)، بل إن النجاح في مناطق بعيدة قد يؤدي إلى التعزيز نفسه، ولو بنسبة أقل.

ذلك يعني أن لدينا خمسة متغيرات رئيسة تتوزع في 27 متغيرًا فرعيًا.

ثانيًا: أوزان المتغيّرات وقياسها

يشتد الخلاف بين الباحثين على الوزن النسبي لكل متغير من المتغيّرات الفرعية والرئيسة في تحديد قوة النزعة الانفصالية. كما أن النزعة الانفصالية تتباين في درجاتها؛ فهناك نزعة الانفصال تمامًا التي تتجسد في الانسلاخ كليًا عن الدولة وتكوين كيان سياسي مستقل. وهناك نزعة الحصول على إدارة محلية ذات صلاحيات واسعة لإدارة شؤون إقليم الأقلية بأكبر قدر من التحرر من سلطة المركز، بينما قد تكون المطالب دون ذلك، وهو ما يُدخلنا في دائرة الحصول على الحقوق المتوازية مع الآخرين في الدولة عينها.

يتركز الخلاف بين الباحثين في أكثر العوامل تعزيزًا لنزعة الانفصال

التام، أو أكثر العوامل التي تنقل الحراك السياسي للأقلية من مستوى إلى آخر أكثر استقلالية عن السلطة. ونظرًا إلى تباين المعايير وتباين العيّنات في هذه الدراسات، تضاربت نتائج القياس في معظم الدراسات التي أشرنا إليها في ثنايا هذا البحث. وربما كانت الدراسات المقارنة للنزعة الانفصالية أكثر اتساقًا في نتائجها من اتساق نتائج الأبحاث المقتصرة على حالة واحدة أو الأبحاث النظرية، لأن المقارنة تساعد في ضبط النتائج بمراعاة تأثير التباين بين مجتمعات البحث في فاعلية المتغيّر موضوع المناقشة، وهو ما جعلنا نضع بعض المقارنات بين الدول العربية ودول العالم لضبط أوزان المتغيّرات، كما سنرى.

إضافة إلى ذلك، فإن قياس مُعامل الارتباط من ناحية واستخدام التحليل العاملي[29] من ناحية أخرى، جعلا درجة التباين بين نتائج الباحثين أقل بصورة واضحة، كما أنه كشف عن نتائج يمكن الاستناد إليها وتطبيقها على مختلف الأقاليم السياسية في العالم، بما فيها المنطقة العربية، وكانت النتائج على النحو الآتي[30]:

---

(29) معامل الارتباط مثل مُعامل بيرسون مثلًا (Person Correlation Coefficient): إن الهدف من دراسة الارتباط هو قياس التأثير المتبادل بين متغيرين أحدهما في الآخر، ويقيس مُعامل الارتباط الخطي (Linear Coefficient) قوة العلاقة الخطية بين متغيرين ومدى تغير أحدهما حال زيادة قيمة الآخر، فإذا كانت الزيادة في أحدهما تؤدي إلى زيادة في الآخر، يكون الارتباط إيجابيًا، أمّا إذا تناقص الآخر بزيادة الأول، فيكون الارتباط سلبيًا، أمّا إذا لم يتحرك متغير في موازاة حركة الآخر سلبًا أو إيجابًا، دلل ذلك على انتفاء الترابط بينهما.

أمّا التحليل العاملي (Factor Analysis) فهو طريقة إحصائية تعمل على تلخيص كثير من المتغيرات (27 متغيّرًا مثلًا في دراستنا هذه) لعدد أقل يعرف بالعوامل (Factors) حيث تُربط كل مجموعة من متغيّرات بعامل واحد فقط بوساطة دالة لها، فترتبط المتغيّرات في العامل ارتباطًا عاليًا في ما بينها وضعيفًا مع الأخرى. ويهدف التحليل العاملي إلى استخلاص مجموعة من العوامل ترتبط بالمتغيّرات المركزية، على أن تفسر أكبر نسبة ممكنة من التباين للمتغيرات الأصلية، أو تقليص عدد المتغيّرات في عدة عوامل.

(30) من أمثلة هذه الدراسات المعنية بتحديد المتغير الرئيس أو درجة الترابط بين المتغيّرات التي تكوّن النزعة الانفصالية: دراسة إليوت غرين، التي تسعى إلى تحديد دور العوامل الاقتصادية في النزعة الانفصالية، ولا سيما وجود موارد مهمة في منطقة الأقلية مثل النفط أو المعادن النفيسة. انظر: Elliott Green, «On the Endogeneity of Ethnic Secessionist Groups,» (London School of Economics, Development Studies Institute, London, August 2005).

وتسعى دراسة أخرى إلى تحديد المتغيّر الرئيس للحروب الأهلية بدراسة 21 نموذجًا لهذه =

1 - ترتيب المتغيّرات طبقًا لأعلى درجة توافق في الدراسات المشار إليها في هوامش هذه الدراسة

أ - المتغيّرات الجغرافية

توصّل أغلب هذه الدراسات بالمنهج الكمي إلى أن هذا العامل هو الأكثر تأثيرًا في النزعة الانفصالية، ولا سيما أنه الأكثر ترابطًا مع المتغيّرات الأخرى.

ب - المتغيّرات الاجتماعية

تلت المتغيرات الجغرافية في الأهمية وفي درجة الترابط.

ج - المتغيّرات الاقتصادية

كان الانطباع السائد أنها المتغيّر الأكثر أهمية في تحديد النزعة الانفصالية، ومع ذلك احتلت المرتبة الثالثة.

= الحروب، وأولت الدراسة اهتمامًا للعلاقة بين المتغيّرات المستقلة والمتغيّرات التابعة ودرجة الترابط بينهما، وركزت على متغيرات اقتصادية مثل معدل الدخل، التعليم (ولا سيما الذكور)، ومعدل النمو الاقتصادي، وتوزيع الموارد الرئيسة بين الأقاليم، ولا سيما التي تُصدّر. وأمّا المتغيّرات الاجتماعية فقد ركّزت على الصراع الإثني، واهتمت كثيرًا بمتغيّر التدخّل الخارجي في نطاق المتغيّرات السياسية. وتخلص الدراسة إلى أن التحليل على مستوى كلي يعطي نتائج أفضل من التحليل على المستوى الجزئي (Macro-Micro)، لكن المتغيّرات الاقتصادية بدت هي السائدة في الدراسة. انظر: Nicholas Sambanis, «Using Case Studies to Expand Economic Models of Civil War,» *Perspectives on Politics*, vol. 2, no. 2 (June 2004), pp. 259-279.

تدل دراسة أخرى على العلاقة بين انتقال الصراع الداخلي بسبب الأقليات إلى المستوى الخارجي، وتسعى إحصائيًا إلى تحديد المتغيّر الرئيس لانتقال الصراع من مستواه الداخلي إلى مستواه الخارجي. وهناك دراسة أخرى تربط بين مدة الحرب الأهلية، ولا سيما الإثنية، وتدخّل الطرف الخارجي، انظر: Peter F. Trumbore, «Victims or Aggressors? Ethno-Political Rebellion and Use of Force in Militarized Interstate Disputes,» *International Studies Quarterly*, vol. 47, no. 2 (June 2003), pp. 183-201, and Dylan Balch-Lindsay, Andrew J. Enterline and Kyle A. Joyce, «Third-Party Intervention and the Civil War Process,» *Journal of Peace Research*, vol. 45, no. 3 (May 2008), pp. 345-363.

عن دور المتغيّرات الجغرافية، ولا سيما طبوغرافية المنطقة الإثنية في الحروب، تشير هذه الدراسة إلى أهمية هذا العامل، على الرغم من أن أغلب الدراسات التقليدية لم تعطه قدرًا كافيًا من الاهتمام، انظر: Halvard Buhaug and Päivi Lujala, «Accounting for Scale: Measuring Geography in Quantitative Studies of Civil War,» *Political Geography*, vol. 21, no. 4 (2005), pp. 399-418.

د - المتغيّرات السياسية

مثّلت المتغيّرات الأقل أهمية بين المتغيّرات، والأقل ترابطًا بغيرها.

2 - ترتيب المتغيّرات الرئيسة

يتغير هـذا الترتيب من حيـث الأهمية بمتغير مسـتوى التعبير عن النزعة الانفصالية. وقسّـمت أغلب الدراسات هذه المسـتويات إلى ثلاثة مستويات: **الأول** هـو الاحتجاج غير العنيف (عرائض، تذمر لفظي في تظاهرات سـلمية، إضرابات في مناسـبات معيّنة... إلـخ). والثاني يتمثّل فـي الاحتجاج العنيف (اغتيال شخصيات معيّنة، أعمال نهب وحرق، اشتباكات جماعية بين أفراد من ثقافات فرعية مختلفة، قطع طرق... إلخ). والثالث يتمثّل في الثورة ضد السلطة (محاولة تغيير النظام السياسـي إلى نظام تراه الأقليـة أكثر عدالة، أو نيل حكم ذاتي، أو الاندفاع نحو الانفصال وتكوين دولة مستقلة).

وتبيّن من خـلال تنظيم نتائج القياس في 15 دراسـة (المشـار إليها في هوامش الدراسـة) وشـملت 119 دولة (منها تسـع دول عربية هـي العراق، الأردن، السـعودية، مصر، الجزائر، المغرب، السودان، سـورية، ليبيا) النتائج التالية الخاصة بأهمية المتغير الرئيس ودرجـة ارتباطه بغيره من المتغيّرات في كل مستوى من مستويات الاحتجاج التي أشرنا إليها:

الجدول (4-1)

أهمية المتغيّرات الرئيسة ومُعامل الترابط

المتغير الرئيس / مستوى الاحتجاج	الجغرافي	الاجتماعي	الاقتصادي	السياسي
احتجاج غير عنيف	0.87	0.628	0.623	0.592
احتجاج عنيف	0.781	0.646	0.635	0.580
ثورة مسلحة	0.770	0.638	0.623	0.573
المتوسط	0.779	0.637	0.627	0.582

يمكن أن نلاحظ في الجدول (4-1) ما يلي: إن قوة كلٍّ من المتغير الجغرافي والمتغير السياسي تتناقص نسبيًا كلما تصاعد مستوى الاحتجاج، بينما يتذبذب كلٌّ من المتغيرين الاجتماعي والاقتصادي.

- إن مُعامل ارتباط المتغيّرات الجغرافية والاقتصادية والسياسية هو الأضعف في مرحلة الثورة المسلحة، بينما يبقى العامل الاجتماعي في مكانة متوسطة نتيجة التذبذب بين المستويات.

- إن الفرق بين المتغيّرات الرئيسة يستدعي مراعاته عند تحديد الوزن النسبي لكلٍّ منها مقارنة بالمتغيّرات الأخرى، وعند قياس هذا الفرق وتحويله إلى وزن نسبي توصلنا إلى النتائج التالية[31]:

الجدول (4-2)

الوزن النسبي للمتغيّرات الرئيسة وأهم المتغيّرات الفرعية

المتغير الرئيس	الوزن النسبي			
	قوي	متوسط	ضعيف	المتغيّرات الفرعية
الجغرافي	16	8	1	1 - على الأطراف 2 - التركز في منطقة واحدة
الاجتماعي	5	3	1	1 - الهوية الدينية 2 - العدد النسبي للأقلية
الاقتصادي	4	2	1	1 - وجود مورد اقتصادي في إقليم الأقلية 2 - عدالة توزيع الإنفاق الحكومي بين الأقاليم
السياسي	2	1	0.5	1 - التمثيل السياسي في المناصب العليا 2 - توازن القوى بين السلطة والأقلية.

(31) للتعرّف إلى كيفية تقويم الفروق بين المتغيرات بطريقة رياضية، انظر: Nicholas Sambanis, «Do Ethnic and Nonethnic Civil Wars Have the Same Causes?: A Theoretical and Empirical Inquiry (Part 1),» (World Bank, Washington, 2001), pp. 18-31 and 36-40, and «Measures of Distance and Correlation between Variables,» Available at: <http://www.econ.upf.edu/~michael/stanford/maeb6.pdf>.

ذلك يعني أن قيـــاس النزعة الانفصالية يقوم على أســـاس أن هذه النزعة تكون في حدها الأقصى (100 في المئة تقريبًـــا) إذا كان مجموع نقاط الأقلية موضوع البحث هو 27 نقطة، وتعني النزعة أن جميع المتغيّرات الرئيسة متحققة في حدها الأقصى، بينما تُحسب النزعة الانفصالية على هذا الأساس:

$$\frac{\text{مجموع نقاط الأقلية في المتغيّرات الأربعة الرئيسة} \times 100}{27}$$

ثالثًا: خريطة الأقليات العربية ومقارنتها بالأقاليم الأخرى: المتغيّر الضابط

عند مقارنة المنطقـــة العربية ببقية أقاليم العالم، يتبيّـــن أنها تحتل مكانة متوســـطة تقريبًا من حيث التنـــوع الإثني، إذ إن معدل عـــدد الأقليات للدولة العربية الواحدة هـــو 3.68، بينما هو في الدول الغربيـــة (مع ملاحظة إدماج اليابـــان التي تُعَدّ من أكثر دول العالم تجانسًـــا ضمن هذه المجموعة) 3.23، وفي أميـــركا اللاتينية حوالـــى 3.65، لكنه يرتفـــع قليلًا فـــي كلٍّ من أوروبا الشـــرقية، بمعدل 4.54، وفي آسيا 4.69، ليقفز بشـــدة في جنوب الصحراء الأفريقية ليصل إلى 8.16.

عند قياس عـــدد الحروب الأهلية ذات الطابع الإثني فـــي أقاليم العالم، يتبيّـــن أن الفترة بين عامي 1946 و2011 شـــهدت 57 حربًـــا «أهلية إثنية»، موزعة بطريقة لا تدل علـــى ترابط بين عدد الحروب ودرجـــة التنوع الإثني، وهو عامـــل لم نجد له تفســـيرًا إلّا بنســـبة التدخّـــل الخارجي فـــي الأقاليم المختلفة[32].

(32) اســـتخرجت هذه الحروب من القوائم الموجودة على الموقع التالي الذي يصنّف الحروب بحســـب الإقليم وطبيعة الحرب والفترة الزمنية... إلخ. انظر التفاصيل على الرابط: <http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_civil_wars>.

يشــير الشــكل (4 – 1) إلى أن الاتجاه العام لتصاعد الحروب الداخلية في المنطقــة العربية تزايد بوضوح في الفترة بيــن عامي 1960 و1990، وهي فترة التنافس الدولي في منطقة الشرق الأوســط، ثم تراجع بعد انهيار الاتحاد الســوفياتي وتحوُّل النظام الدولي إلى نظام أقرب ما يكــون إلى النظام أحادي القطبية. كما أن موجــة الديمقراطية لم تكن قد وصلت إلى الشــواطئ العربية قياسًا بغيرها من المناطق.

الجدول (4-3)

عدد الحروب الأهلية في الفترة بين عامي 1946 و2011

الإقليم	عدد الحروب الأهلية
أفريقيا	18
الشرق الأوسط (العربي)	11
أميركا اللاتينية	9
أوروبا الشرقية	8
أوروبا الغربية	3
آسيا	8

من الطبيعــي أن تتداخل تأثيرات الحروب الدوليــة في بعض الأحيان مع الحروب الداخلية على اختــلاف أنماطها؛ إذ من غيــر الممكن فصل تأثيرات الصــراع العربي – الصهيوني عن تداعياته الداخلية علــى الدول العربية (بدعم بعض الأقليات أو التأليب الدعائي... إلخ)، أو الدور الأميركي في الاضطراب الطائفــي الذي حدث بعد احتــلال العراق، أو بعــد الثورة الإيرانيــة، أو دور الدول الأوروبية وحلف الناتو فــي تداعيات الصراعــات الداخلية في ليبيا أو في ســورية... إلخ، وهو ما يتضح من الشــكل (4-1). ويتســق هذا الاتجاه

في الصراعات في الوطن العربي مع الاتجاه العالمي للفترات نفسها بصورة واضحة، كما يعكسه الشكل (4-2)، إذ إن فترات الصعود والهبوط في عدد النزاعات الدولية والداخلية متقابلة بشكل كبير.

لعل ذلك يدخلنا في تفسير سبب تنامي النزاعات الداخلية، ومنها النزاعات الإثنية، في الوقت الذي تتراجع فيه النزاعات الدولية منذ ثلاثة عقود تقريبًا. ويمكن لنا أن نعزو ذلك أوّليًا إلى:

- تراجع مكانة الدولة عمومًا، وتخلّيها عن أغلب وظائفها باستثناء الوظيفة القهرية. وربما دللت عبارة دانيال بل (Daniel Bell) على أن الدولة المعاصرة أصبحت «أكبر من المشكلات الصغرى، وأصغر من المشكلات الكبرى»، بوضوح على مأزق الدولة المعاصرة، فهي مضطرة إلى التخلي عن مهامها التقليدية (التعليم والصحة... إلخ) لتتفرغ لعالم متشابك تدير عبره علاقاتها الدولية المعقدة، ولكنها اكتشفت أنها عاجزة عن التكيف مع تعقيدات ما أفرزته العولمة من تشابك بين الداخل والخارج في القطاعات كافة.

أدى الفراغ الذي تركته الدولة إلى نكوص الجماعات باتجاه الأنساق الاجتماعية السابقة على الدولة لتحقيق أهدافها المختلفة، ما أدى إلى احتدام التنافس بين هذه الأنساق على تحقيق أهداف أعضائها.

- إننا نتفق مع نظرية روبرتسون[33] (Robertson) أن العولمة أدت إلى تماهي الحدود، فأصبح الجميع يفكر من قاعدة البيانات نفسها، خلافًا للماضي عندما كانت وسائل التواصل الإنساني محدودة، فكانت قاعدة البيانات والمعلومات متباينة كثيرًا بين مجتمع وآخر.

---

(33) Robertson, *Globalization.*

لا شك في أن فكرة العلاقة بين البنية التحتية وانعكاسها في البنية الفوقية التي أسس لها ماركس بطريقة فكرية متكاملة تعزّز هذه المسألة؛ فمع تنامي «التشابه بين المجتمعات في أنماط الإنتاج والأزياء والمعمار والموسيقى وأنماط الحكم والتركيب البيروقراطي والفنون والمناهج التعليمية والمعلومات، بدأ الأفراد والجماعات يتحسسون ما تبقى من ملامح تميزهم عن غيرهم، فارتدّوا إلى الثقافات التقليدية والفرعية كالدِّين والعرق واللغة... إلخ، ما كشف التناقضات التاريخية التي واراها التطور وراء ملامح التماثل، فاستيقظت هذه التباينات عندما بلغ التماثل حدًّا أخفى الهوية التاريخية، الأمر الذي كشفته التقارير السوفياتية في تفسير ظاهرة «الشاي خانة» في الجمهوريات الإسلامية السوفياتية قبل الانهيار[34]. إذ دللت هذه الدراسات على أن كثيرين من قيادات الشيوعيين في الجمهوريات الإسلامية كانوا يقودون تنظيمات دينية تستهدف الانفصال.

وتشير هذه الدراسة المستندة إلى تقارير الاستخبارات السوفياتية (كي. جي. بي) إلى أن دوافع هذه القيادات ليست دينية بمقدار ما هي الرغبة في إحياء التراث الثقافي للجماعة الإثنية التي تنتمي إليها القيادات، وهي الثقافة التي تعرضت للتهميش في أغلب الفترات.

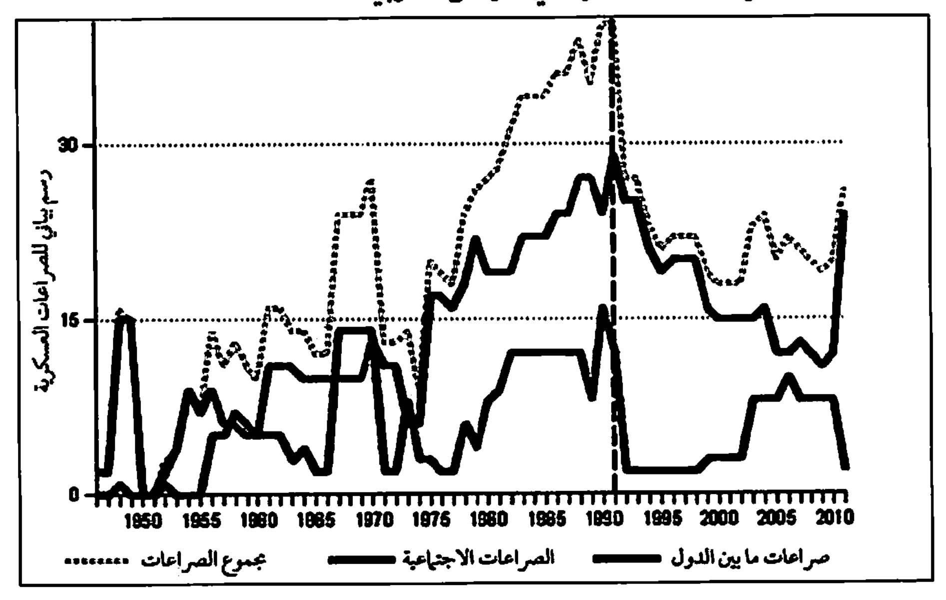
لعل ذلك يعيدنا إلى دراسة سومنر وكامبل التي أشرنا إليها بخصوص المركزية الإثنية، وهي مسألة لا بد من إدراجها باعتبارها ظاهرة عالمية لا ظاهرة إقليمية.

---

(34) Alexandre Bennigsen, «Unrest in the World of Soviet Islam,» *Third World Quarterly*, vol. 10, no. 2 (April 1988), p. 772.

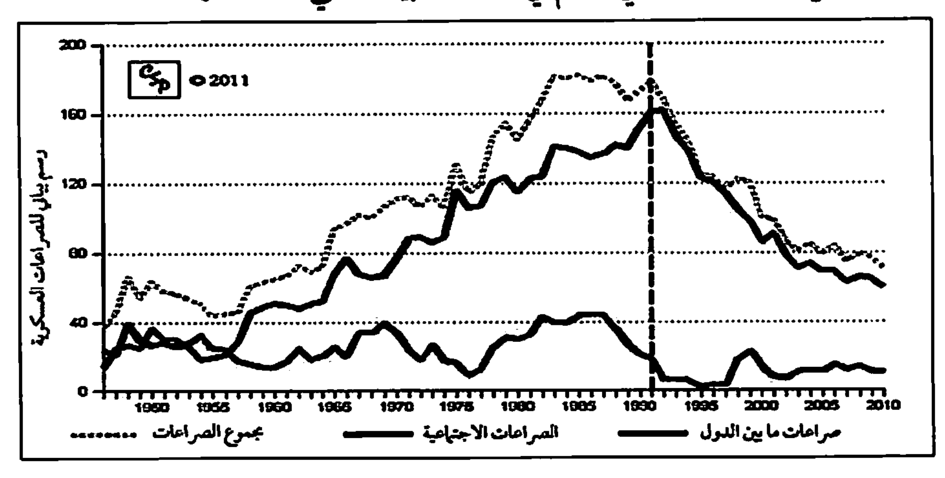
الشكل (4-1)

الصراعات العسكرية في الوطن العربي 1946-2010[35]



الشكل (4-2)

الصراعات المسلحة في العالم في الفترة ما بين عامي 1946 و2010[36]



---

(35) Monty G. Marshall and Benjamin R. Cole, *Global Report 2011: Conflict, Governance, and State Fragility* (Vienna, VA: Center for Systemic Peace, 2011), p. 18.

(36) Cesare Merlini, «Religious Revival and Megatrends in Global Security, Economy and Governance,» Paper Presented at: *The Postsecular in International Politics*, University of Sussex, 27-28 October 2011, p. 19.

رابعًا: التركيبة الإثنية في الدول العربية

ربما أكثر المشـــكلات التي يواجهها الباحث في دراسة الأقليات العربية، هي البيانات الخاصة بهـــذه الأقليات، إن من حيث العـــدد الكلي أو من حيث نسبها في المناطق التي تتوزع فيها، أو نسبة مشاركتها في المناصب أو مستويات الدخل، أو عدد المعتقلين منها في الســـجون، وغير ذلك من المؤشـــرات التي ذكرناها في عرض مؤشرات قياس النزعة الانفصالية.

ربما هذا الأمر هو ما دفع الباحثيـــن العرب إلى تجنّب مثل هذا النمط من الدراســـات، والبقاء في إطار عرض نظريات الاجتماع السياسي الخاصة بهذه الظاهرة.

من ناحية أخـــرى، لا تزال تقاليد العمل الميداني ضعيفة في الدراســـات العربية، ولا سيما في دراســـة ظاهرة الأقليات، ما يجعل عملية القياس أمرًا في غاية الصعوبة.

أمّا مـــا يمكن عرضه من ظاهـــرة الأقليات فهو معلومـــات عامة، غير أن المقارنة بين الظاهرة على المســـتوى العربي وعلى المستوى الدولي تساعد في تحليل الظاهرة، كمـــا يتضح من الجدولين (4 – 4) و(4 – 5)، فالمقارنة تمثّل متغيّرًا ضابطًا، إذ إن المعايير العامة تحتاج إلـــى التنبه إلى خصوصية كل إقليم أو بيئة اجتماعية، ما يساعد الباحث، من خلال الجدول (4 – 4) في التنبه إلى الفروق النسبية بين الأقاليم، ليضعها في اعتباره عند الوصول إلى النتائج النهائية للقياس طبقًا للنموذج الذي أشرنا إليه.

الجدول (4-4)

التنوع الإثني في الدول العربية[37]

الفئة الاجتماعية	النسبة المئوية		الطوائف	ملاحظات
عرب - مسلمون - سنة	80			يتداخلون مع فئات أخرى في بعض سمات.
غير ناطقين بالعربية	13.7		أكراد أرمن آراميون تركمان أتراك إيرانيون لهجات أفريقية نوبيون أمازيغ	أعلى نسبة فيهم هم الأمازيغ في المغرب العربي
غير مسلمين	7.6	المسيحيون	أرثوذكس نساطرة أقباط أرثوذكس يعاقبة أرثوذكس أرمن أرثوذكس لاتين غربيون روم كاثوليك سريان كاثوليك أرمن كاثوليك أقباط كاثوليك كلدانيون موارنة بروتستانت	أعلى نسبة فيهم الأقباط الأرثوذكس يليهم الروم الأرثوذكس، ثم الموارنة.
		أديان أخرى	صابئة يزيديون (الأيزيدية) بهائيون وثنيون	أعلى نسبة فيهم الوثنيون يليهم الصابئة

يتبع

(37) <http://www.cidcm.umd.edu/mar/assessments.asp?regionId=5>.

تابع

غير سنّة (لكنهم عرب)	8.8		الشيعة الاثنا عشرية الزيدية الإسماعيلية الدروز العلوية الخوارج	أعلى نسبة فيهم الشيعة الاثنا عشرية، يليهم الزيديون، ثم العلويون.
الحاميون (السود)	3.7			يتركزون في السودان

على ذلك، تفيد المقارنة بين الدول العربية وغيرها في عملية القياس، إذ إن مقارنة عدد الأقليات وعدد الدول ونسبة الأغلبية التي تفوق 90 في المئة أو 50 في المئة أو النسب المتقابلة للأقليات في الدولة الواحدة وموازين القوى الناتجة من التفاوت في النسب، تساعد كلها في ضبط قواعد القياس من خلال تعزيز النتائج التي نصل إليها كلما تطابقت نتائج بحثنا في موضوع الأقليات العربية مع نتائج الأبحاث الأخرى في الدول الأخرى.

الجدول (4-5)

الجماعات الإثنية التي تزيد على 1 في المئة من السكان وتوزّعها بحسب الإقليم[38]

	العالم	الغرب (بما فيه نيوزيلندا وأستراليا واليابان)	الدول العربية (لم تُحسب دول القرن الأفريقي)	أميركا اللاتينية والكاريبي	آسيا	أوروبا الشرقية	جنوب الصحراء الأفريقية، بما فيه السودان	ترتيب الدول العربية قياسًا ببقية الأقاليم (6 أقاليم)
عدد الدول	160	21	19	23	23	31	43	الأول (الأقل عددًا للدول)
عدد الجماعات العرقية	822	68	70	84	108	141	351	الثاني

يتبع

(38) James D. Fearon, «Ethnic and Cultural Diversity by Country,» *Journal of Economic Growth*, vol. 8, no. 2 (June 2003), p. 204.

تابع

معدل عدد الجماعات في الدولة الواحدة	5.14	3.24	3.68	3.65	4.70	4.55	8.16	الثاني
أكبر عدد للجماعات الإثنية في الدولة الواحدة	22	9	9	6	13	12	22	الثاني
أقل عدد من الجماعات الإثنية في الدولة الواحدة	0	1	1	2	0	1	2	الثالث
معدل نسبة أكبر مجموعة إثنية	0.65	0.85	0.68	0.69	0.72	0.73	0.41	الرابع
معدل نسبة ثاني مجموعة إثنية	0.17	0.09	0.19	0.21	0.16	0.15	0.20	الخامس
نسبة الدول التي فيها جماعة إثنية تفوق 50 في المئة من السكان	71	100	84	78	78	90	28	الثالث
نسبة الدول التي فيها جماعة تفوق 90 في المئة من مجموع السكان	21	62	21	17	22	19	0.2	الثالث

خلاصة

كان الهدف الأساس لبحثنا وضع نموذج لقياس النزعة الانفصالية للأقليات العربية نظرًا إلى عدم وجود أي دراسات - في ما نعلم - في هذا الاتجاه. وقمنا ببحث أغلب الدراسات التي استندت إلى نماذج معيّنة للقياس، آخذين في الاعتبار خصوصيات كل حالة من حالات الدراسة، مع محاولة تحديد القواعد المشتركة في هذه الدراسات التي تكوّن القاعدة الرئيسة للبحث. وتوصلنا إلى النموذج لقياس النزعة الانفصالية لدى أقليات الدول العربية على النحو التالي:

أ - تحديد المتغيّرات الرئيسة التي تغذي النزعة الانفصالية.

ب - تحديد المتغيّرات الفرعية التي تتشكّل منها المتغيّرات الرئيسة.

ج - تحديد أوزان المتغيّرات الرئيسة استنادًا إلى المسافة الفاصلة بين هذه المتغيّرات الناتجة من معامل الارتباط التي تقيس تأثيرها في غيرها من المتغيّرات.

د - تحديد أهم المتغيّرات الفرعية لكل متغيّر رئيس استنادًا إلى خصوصيات الواقع العربي من ناحية، واستنادًا إلى التقنية الإحصائية المتمثّلة في تحليل العامل.

هـ - انتهينا من البحث إلى معادلة يمكن الاعتماد عليها لتحديد درجة النزعة الانفصالية.

و - وضعنا ضوابط لنموذج القياس تتمثّل في المتغيّرات الخارجية كعوامل مساعدة (تستثمر وضع اجتماعي لكنها لا توجِده)، وحددنا التقارب بين الوضع العربي والوضع الدولي من هذه الناحية، إلى جانب تقاربه مع الوضع الدولي من حيث تنامي النزاعات الداخلية على حساب النزاعات الدولية.

المراجع

1 - العربية

كتب

عبد الحي، وليد. **انعكاسات العولمة على الوطن العربي**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات والنشر؛ 2011.

______. **تحول المسلّمات في نظريات العلاقات الدولية**. الجزائر: مؤسسة الشروق للنشر، 1994.

ـــــــ[وآخ.]. آفاق التحولات الدولية المعاصرة. عمان: دار الشروق؛ مؤسسة عبد الحميد شومان، 2002.

دوريات

عبد الحي، وليد. «دور الموقع الجغرافي للأقليات في نجاح ميكانيزم اللامركزية». المجلة العربية للعلوم السياسية: العددان 3 و4، 1989.

رسائل جامعية

خرابشة، تباشير. «محددات النزعة الانفصالية لدى الأقليات.» (رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، 2009).

2 - الأجنبية

Books

Bengio, Ofra and Gabriel Ben-Dor (eds.). *Minorities and the State in the Arab World.* Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1999.

Brubaker, Rogers. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe.* New York: Cambridge University Press, 1996.

Hale, Henry E. *The Foundations of Ethnic Politics: Separatism of States and Nations in Eurasia and the World.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008. (Cambridge Studies in Comparative Politics)

Hechter, Michael. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966.* Berkeley: University of California Press, 1975.

Horowitz, Donald L. *Ethnic Groups in Conflict.* Berkeley: University of California Press, 1985.

Hourani, Albert H. *Minorities in the Arab World.* Issued Under the Auspices of the Royal Institute of International Affairs. London; New York: Oxford University Press, 1947.

Laitin, David D. *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad.* Ithaca: Cornell University Press, 1998. (Wilder House Series in Politics, History, and Culture)

Lake, David A. and Donald S. Rothchild (eds.). *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

LeVine, Robert A. and Donald T. Campbell. *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior*. New York: Wiley, [1971].

Pavkovic, Aleksandar and Peter Radan (eds.). *The Ashgate Research Companion to Secession*. Burlington, VT: Ashgate, 2011.

Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992. (Theory, Culture and Society)

Sathyamurthy, T. V. *Nationalism in the Contemporary World: Political and Sociological Perspectives*. London: F. Pinter; Totowa, NJ: Allanheld, Osmun, 1983.

Shatzmiller, Maya (ed.). *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*. Montreal; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2005. (Studies in Nationalism and Ethnic Conflict)

Sumner, William Graham. *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Boston: Ginn, 1907.

Väyrynen, Raimo (ed.). *New Directions in Conflict Theory: Conflict Resolution and Conflict Transformation*. London; Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1991.

Periodicals

Balch-Lindsay, Dylan, Andrew J. Enterline and Kyle A. Joyce. «Third-Party Intervention and the Civil War Process.» *Journal of Peace Research*: vol. 45, no. 3, May 2008.

Bennigsen, Alexandre. «Unrest in the World of Soviet Islam.» *Third World Quarterly*: vol. 10, no. 2, April 1988.

Brancati, Dawn. «Decentralization: Fueling the Fire or Dampening the Flames of Ethnic Conflict and Secessionism?» *International Organization*: vol. 60, no. 3, July 2006.

Buhaug, Halvard and Päivi Lujala. «Accounting for Scale: Measuring Geography in Quantitative Studies of Civil War.» *Political Geography*: vol. 21, no. 4, 2005.

Fearon, James D. «Ethnic and Cultural Diversity by Country.» *Journal of Economic Growth*: vol. 8, no. 2, June 2003.

——. «Separatist Wars, Partition, and World Order.» *Security Studies*: vol. 13, no. 4, Summer 2004.

Fox, Jonathan. «The Unique Role of Religion in Middle Eastern Ethnic Conflict: A Large-N Study.» *Turkish Policy Quarterly*: vol. 3, no. 1, Spring 2004.

—— and Shmuel Sandler. «Regime Types and Discrimination against Ethnoreligious Minorities: A Cross-Sectional Analysis of the Autocracy-Democracy Continuum.» *Political Studies*: vol. 51, Issue 3, 2003.

Giuliano, Elise. «Secessionism from the Bottom Up: Democratization, Nationalism, and Local Accountability in the Russian Transition.» *World Politics*: vol. 58, no. 2, January 2006.

Jenne, Erin K., Stephen M. Saideman and Will Lowe. «Separatism as a Bargaining Posture: The Role of Leverage in Minority Radicalization.» *Journal of Peace Research*: vol. 44, no. 5, September 2007.

Sambanis, Nicholas. «Using Case Studies to Expand Economic Models of Civil War.» *Perspectives on Politics*: vol. 2, no. 2, June 2004.

Sorens, Jason. «The Cross-Sectional Determinants of Secessionism in Advanced Democracies.» *Comparative Political Studies*: vol. 38, no. 3, April 2005.

Trumbore, Peter F. «Victims or Aggressors? Ethno-Political Rebellion and Use of Force in Militarized Interstate Disputes.» *International Studies Quarterly:* vol. 47, no. 2, June 2003.

Walter, Barbara F. «Building Reputation: Why Governments Fight Some Separatists but Not Others.» *American Journal of Political Science:* vol. 50, no. 2, April 2006.

Wimmer, Andreas, Lars-Erik Cederman and Brian Min, «Ethnic Politics and Armed Conflict: A Configurational Analysis of a New Global Data Set.» *American Sociological Review*: vol. 74, no. 2, April 2009.

Reports

Marshall, Monty G. and Benjamin R. Cole. *Global Report 2011: Conflict, Governance, and State Fragility*. Vienna, VA: Center for Systemic Peace, 2011.

Documents and Studies

Brown, Graham K. «The Political Economy of Secessionism: Identity, Inequality, and the State.» Bath Papers in International Development; no. 9, Center for Development Studies, UK, *University of Bath, Bath,* 2010.

Green, Elliott. «On the Endogeneity of Ethnic Secessionist Groups.» London School of Economics, Development Studies Institute, London, August 2005.

———. «On the Size and Shape of African States.» Political Science and Political Economy Working Paper; no. 4, London School of Economics and Political Science (LSE), 2010.

Ibrahim, Saad Eddin. «Management and Mismanagement of Diversity: The Case of Ethnic Conflict and State-Building in the Arab World.» Discussion Paper Series; no. 10, United Nation Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), 1998.

Sambanis, Nicholas. «Do Ethnic and Nonethnic Civil WarsHave the Same Causes?: A Theoretical and Empirical Inquiry (Part 1).» World Bank, Washington, 2001.

Wesselkamper, Eric. «Elector System Design and Ethnic Separatism: A Rationalist Approach to Ethnic Politics in Eastern Europe.» Honors Projects; Paper 7, Illinois Wesleyan University, Political Science Department, 2000.

Conferences

Boyle, Katharine and Pierre Englebert. «The Primacy of Politics in Separatist Dynamics.» Paper Presented at: *The Annual Meeting of the International Studies Association*, San Diego, March 2006.

Englebert, Pierre and Rebecca Hummel. «Let's Stick Together: Understanding Africa's Secessionist Deficit.» Paper Presented at: *The 46th Annual Meeting*, African Studies Association, Boston, Massachusetts, 30 October - 2 November 2003.

Merlini, Cesare. «Religious Revival and Megatrends in Global Security, Economy and Governance.» Paper Presented at: *The Postsecular in International Politics*, University of Sussex, 27-28 October 2011.

الفصل الخامس

الاندماج الاجتماعي في بلد واحد
من المجتمع الأهلي إلى المجتمع المدني
(من الرعوية إلى المواطَنة)

جاد الكريم الجباعي

مقدّمة

تحاول هذه الدراسة أن تجيب عن سؤال: كيف يمكن أن يتحقق الاندماج الاجتماعي في بلد واحد، مثل سورية أو لبنان أو العراق أو غيرها؟ فتناقش قابلية الاندماج لدى الأفراد والجماعات، وشروط إمكانه، والصعوبات والعقبات التي تعترضه، مبتعدة عن خطابين متطرفين: خطاب استاتيكي ينفي وجود أي مظهر من مظاهر الاندماج، مفترضًا أن المجتمع المعني هو مجرد تجاور أفراد وجماعات كتجاور حبات الرمل، وأنّ تفاصل الجماعات وتحاجزها واقع ثابت ودائم؛ وخطاب افتخاري لا يخفي زهوه بالعلاقات الروحية الدافئة التي لم تفسدها الأنانية الفردية والعلاقات المادية والصراعات الطبقية، خصوصًا في معرض السجال مع الآخر «الغربي»[1].

يبدي واقع الحال في كل بلد عربي صورتين متناقضتين: صورة مجتمع تقليدي تخترقه انقسامات عمودية عميقة الغور في التاريخ، لا تتصل مباشرة بغناه أو فقره، ولا بمساحته أو مناخه أو عدد سكانه، على الرغم من أهمية هذه العوامل وغيرها في تكوين المجتمعات والدول، بل تتصل مباشرة ببنيته الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والأخلاقية ونظامه السياسي. ويبدي في الوقت نفسه صورة مجتمع حديث يتجه نحو الاندماج بخطى بطيئة ومتعثرة، تعترضها صعوبات وعقبات أو موانع. تتعلق الصعوبات ببنيته الاجتماعية، وتتعلق العقبات والموانع بنظامه السياسي، فإذا ما أُزيلت العقبات والموانع يغدو تذليل

(1) راجع في هذا الشأن، عبد الله العروي، مفهوم العقل، ط. 3 (بيروت: المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء؛ 2001)، ص 23 وما بعدها، إذ عرض نماذج من السجال بين محمد عبده وإرنست رينان، بعنوان «مفارقة محمد عبده».

الصعوبات أمرًا يسيرًا. وكشفت وقائع «الربيع العربي» عن الأثر الحاسم للأنظمة السياسية والسلطات الحاكمة في لجم عملية تكوّن المجتمع المدني والدولة الوطنية (القومية)، والتحوّل إلى الديمقراطية في بلدانها، على الرغم من ازدياد الطلب الاجتماعي على الحرية والمساواة والعدالة والحياة الإنسانية الكريمة.

لا تزال السلطة، في مختلف البلدان العربية، تتحكم في الإنتاج الاجتماعي، المادي والثقافي، وتوجّهه وتسيّره وتضبطه وتراقبه، بما تملكه من وسائل قوة وإكراه وأدواتها. وتتصرف بالثروات الوطنية وناتج عمل المجتمع تصرف المالك بأملاكه، وتمنُّ على رعاياها بالعطايا والمنح والهبات، فتتحكم، من ثم، في عملية تكوين المجتمع، وتنسّق بناه، بما يضمن سيطرتها وديمومتها «**إلى الأبد ويوم**»[2]. ولا تزال المؤسسات والدساتير والقوانين، حيثما وُجِدت في هذه البلدان، أدوات لتقييد المجتمع والأفراد، لا لتقييد السلطة والحد من تجاوزاتها على حقوق المواطنين وحرياتهم وكرامتهم الإنسانية.

لمّا كان مفهوم الاندماج الاجتماعي (Social Integration) ملتبسًا بمفاهيم أخرى، كالتوحيد الوطني أو القومي (National Unification) والاستيعاب (Assimilation) والصهر والتذويب (Homogenization) أو المجانسة، ومُحَمَّلًا بدلالات أيديولوجية وقيم ذاتية وأحكام مسبقة ومضامين شعبوية، كان لا بد من محاولة تأسيسه وتعيين حدوده وعلاقته بالمواطَنة والوحدة الوطنية (National Integration) أو (National Uniformity) والمشاركة السياسية الحرّة في الحياة العامة وحياة الدولة (Political Participation)، وبحثه في نطاق مجتمع معيّن ودولة قائمة بالفعل، لارتباطه الوثيق بتشكّل المجتمع المدني ونشوء الدولة السياسية.

أولًا: إشكالية الوصف والتحديد

تبدو فكرة الاندماج الاجتماعي محبّبة ومرغوبًا فيها شعوريًا، ومتّفقًا عليها أيديولوجيًا، وكذلك فكرة الوحدة الوطنية والوحدة القومية أو الإسلامية، وكلها

---

(2) عنوان رواية للشاعر والروائي السوري عادل محمود.

ذات صلة بالدمج والتوحيد. فـ «التوحيد» قاسم مشترك بين أتباع الديانات التوحيدية جميعًا، وجذوره ضاربة في أعماق التاريخ البشري. وغالبًا ما ينحو خطاب الوحدة والاندماج هذا المنحى، فليس ممكنًا لقوة اجتماعية أن تجمع الناس على هدف مشترك إلّا بأيديولوجيا توحيدية أو دمجية. فهل نحن في صدد أيديولوجيا اندماج اجتماعي تتبنّاها «قوة اجتماعية» تقنِّع بها الأثرة والقهر والهيمنة والتسلط والتلاعب[3]، أم في صدد سيرورة أو عملية تكوين مجتمع مدني ودولة وطنية ونظام ديمقراطي؟ فتحليل الخطاب السياسي، القومي والإسلامي التوحيديين، أو تفكيكه، يكشفان عن صلته الوثيقة بالمعنى الأول وممانعته الشديدة للمعنى الثاني، وهذه من أبرز مفارقاته.

لذلك تتحرَّز هذه المقاربة من وصف المجتمع بأي صفة إثنية أو دينية، كي لا تحيل الصفة على «لُحمة اجتماعية» مفترضة قبليًا، فتغدو نوعًا من مصادرة على المطلوب، ولا سيما أن الصفة قد تأكل الموصوف، وتجوهره، فتغدو هي الموضوع، وتكف عن كونها مجرد تعيين وتحديد من تعييناته وتحديداته الكثيرة، ومحمولاته الكثيرة. فإن وصف المجتمع السوري أو السعودي، مثلًا، بأنه عربي أو إسلامي، يضمر افتراضًا قبليًا بأن العروبة و/ أو الإسلام هما جوهر المجتمع، ولُحمة اجتماعية كافية للحكم عليه بأنه مندمج ومتماسك، «كالبنيان المرصوص، يشد بعضه بعضًا»، على الرغم من أن واقع الحال ليس كذلك اليوم، ولم يكن كذلك في الماضي.

إضافة إلى أن كلتا هاتين الصفتين، الجوهريتين والمجوهِرتين، تضمر في خطاب المتكلم تصورًا عمّا هو المجتمع، وعمّا ينبغي أن يكون، إذ يفترض المتكلم، بل يعتقد، أن المجتمع متجانس إثنيًا أو دينيًا أو مذهبيًا، أو ينبغي أن يكون كذلك. وفي هذا إنكار ضمني لوجود المختلفين، وتنكُّر للتعدد والاختلاف، أي إنهما تضمران رؤية تشتق المجتمع والأمة والشعب والدولة من العروبة أو من الإسلام.

---

(3) للتوسع في وصف القوة الاجتماعية وأشكالها، انظر: خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 19.

قد يولِّد التحرُّز من وصف المجتمع بأنه عربي أو إسلامي، غير قليل من سوء الفهم، إذا لم يُفصَح عن الفرضية المضمرة فيه، وهي أن لكلٍّ من العروبة والإسلام طابعًا تناقضيًّا، في مجال العلاقات الاجتماعية، يجعل كلًا منهما، إمّا فضاء روحيًّا مواتيًا لقابلية الاندماج وقابلية الاستقبال غير المشروط، وإمّا «عصبية»[4] تحول دون ذلك، فتغدو عاملًا من عوامل الانقسام والتنابذ. ولا يقتصر الأمر هنا على العلاقة العكسية بين التضمُّن النابذ والشمول الجاذب، في كل منهما، بل يتعداه إلى اعتبار أي منهما، أو عدم اعتباره، هوية سياسية للفرد والمجتمع وصفة للدولة[5]. فلم تؤدِّ العصبية العربية أو الإسلامية إلى الاندماج الاجتماعي، لا في الماضي ولا في الحاضر، وكذلك الصيغة الأيديولوجية التي تدمجهما معًا.

في هذا السياق، رأى محمد عابد الجابري أن «العصبية - عصبية قريش أولًا وعصبية العرب جميعًا - كانت شرطًا ضروريًّا في نجاح الدعوة الإسلامية وقيام دولة العرب. مثلما أن الإسلام نفسه كان شرطًا ضروريًّا لالتئام العصبيات العربية وتأسيسها الدولة. فإذا كان الإسلام وحّد العرب وجعل منهم قوة اكتسحت إمبراطوريتي الروم وفارس شرقًا ودول البربر والعجم غربًا، فإن هذه الوحدة لم تكن سوى إطار ممطط لعصبيات متعددة، كانت كل منها تحتفظ بكيانها وشخصيتها. إن إسلام العرب لم يكن يعني زوال العصبيات التي فرّقت بينهم، مثلما أن إسلام الفرس والروم والبربر والترك وغيرهم لم يكن يعني اندماجهم الكلي في 'أمة' العرب والإسلام»[6].

يمكن أن نلاحظ هنا نوعًا من تطابق أو اندماج وتحديد متبادل واعتماد

---

(4) سنستعمل مفهوم العصبية الخلدوني كما طوّره محمد عابد الجابري، للكشف عن البنية العميقة للقوى الاجتماعية وعلاقاتها المتبادلة، والكثافة الأيديولوجية التي تسم خطاب كل منها.

(5) السجال الدائر اليوم في سورية عن تسمية الدولة، هل هي الجمهورية العربية السورية أم الجمهورية السورية، وهل الفقه الإسلامي أحد مصادر التشريع، والإسلام دين رئيس الدولة أم لا، يكشف عن هذه الإشكالية.

(6) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط. 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 255-256.

متبادل بين عصبيتين: دينية وإثنية، مختلفتين نوعيًّــا، الأولى تضفي على الثانية طابع القداســة، والثانية تمد الأولى بالقوة والبأس. ففــي كلتا العصبيتين يحدد الانتماءُ الاعتقادَ، والاعتقادُ المعرفةَ، والمعرفةُ الممارسةَ، والممارسةُ العلاقاتِ الداخلية، وتتحدّد العلاقــات الخارجية بها. وينتج من هــذا التطابق والتحديد المتبادل حركة دورانية، لا على صعيد الإنتاج المادي فحســب، بل على صعيد إنتاج المعاني والقيم والرموز ومجال تداولها أيضًا. وينطبق ذلك على العصبية الموسَّــعة أو المركّبة والعصبيات الفرعية على الســواء، ويتجلّى بوضوح عند انفجار العصبية الموسَّعة وتشقق منظومة الولاء؛ إذ يغلب أن تنتحل كل عصبية فرعية نِحلة، دينية أو علمانية، تمتاز بها، وتعدّهــا «العقيدة القويمة»، وتعارض نِحلة العصبية الغالبة[7]. لذلك، نعتقد أن تســييس العروبة وأدلجتها، واعتبارها هوية سياسية للفرد والمجتمع وصِفة للدولة، هي مثل تسييس الدِّين أو المذهب وأدلجته، واعتباره هوية للفرد والمجتمــع وصِفةً للدولة. فمن منظور الاندماج الاجتماعــي والوحدة الوطنية وشــروط التحول الديمقراطــي، تبدو الأحزاب العقائدية القومية، كجماعات الإسلام السياسي بنيةً ووظيفة[8].

ما يهمّنا هنا هو أن الفكر القومي العربي المعاصر الذي سيطر على الفضاء الثقافي العربي، إضافة إلى الفكر الإســلامي وفكر «الصحوة الإسلامية»، ظل أسير الأطروحة القائلة إن «العروبة مادة الإسلام والإسلام روحها»[9]، فلم تكن الحركة القومية التي سيطرت على المجال السياسي في غير مكان، حركة دينية

---

(7) نشير هنا إلى الانشقاق الإســلامي الأول، أو ما سمّاه بعضهم «الفتنة الكبرى»، وآليات تكوّن المذاهب والمِلل والنِّحل، في الماضي، وإلى انشــقاقات الأحزاب العقائديــة في أيامنا، وادّعاء كلٍّ منها أنها العقيدة القويمة.

(8) راجع: جاد الكريــم الجباعي، وردة في صليب الحاضر: نحو عقــد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية (دمشق: دار بترا ورابطة العقلانيين العرب، 2008).

(9) انظر: برهان غليون، الوعي الذاتي، ط. 2 (بيروت: المؤسســة العربية للدراســات والنشــر، 1992)، ص 79. إذ يــرى أن «الثورة الإيرانية جاءت في الوقت المناســب، لتعيد إلى الوجدان العربي المثلوم فرحه الزائل، وإلى الشــعور العميق بالخيبــة أملًا متجددًا في القدرة على اســتملاك العالم من جديد. فالتقت في هذه المناسبة التاريخية العروبة روحها الإســلامي الضائع، كما التقى الإسلام موطنه العربي الجافي».

أو حركة علمانيــة، بل كانت أقرب إلى عصبية موسَّـعة ومركَّبة، كالتي وصفها الجابري، لم تسـتطع بصفتها هـذه أن تكون حاضنة للاندمــاج الاجتماعي أو عاملًا من عوامله. وقد يكون هذا أساس تناقضها الداخلي ومأزقها الذاتي. ولا يخفى أن مضمون الأطروحة المشـار إليها يختلف باختلاف المتكلم، وهو ما يعني تنسيب العروبة وتنسيب الإسـلام، وتعزيز الانقسامات العمودية، وإعادة إنتاج ثقافة «الفتنة».

لا بد من الإشارة إلى فارق نوعي بين الاندماج الاجتماعي، بوصفه قابلية واستقبالًا، وما يسمّيه الفكر القومي العربي «الاندماج القومي»، النابع من رؤية قومية والمقترن بمشروع نهضة قومية، وتطلُّع (مشروع) إلى دولة عربية واحدة أو وحدة اندماجية. يتجلى هذا الفارق في التوتر بين الواقع والممكن، من جهة، والواقــع المأمول أو المرغوب فيه من جهة أخـرى، أو بين الواقع الموضوعي والمطلق الذاتي. وهذا الفارق يقتضي أن يكون الاندماج الاجتماعي في كل بلد عربي على حدة مقدّمة ضرورية أو شرطًا لازمًا لقيام دولة واحدة تقرر الشعوب والدول المستقلة هيئتها ونظامها. ولا بأس في أن نعترف بأن هذه الصيغة تضمر ميلًا فدراليًّا وديمقراطيًّا.

ندّعي أن الرؤية الوحدوية «الاندماجية» أكثر توافرًا حيثما تشـعر النخبة العربيـة، الثقافية والسياسـية، بنقص فـي «الاكتفاء الكيانـي» للدولة، بتعبير ياسـين الحافظ. ويتعلق الأمر إلى حد بعيد بالتقسـيم الكولونيالي الحديث، بعد الحرب العالمية الأولـى. فالنخبة العربية لم تعترف بعـدُ بالدولة القائمة بالفعل، وتسـمّيها «دولة قطْرية»، وهي تسـمية تحقيرية، بسبب نقص أصلي في شـرعيتها، أو «خطيئة أصلية»، بل إن موقفها منها أقرب إلى موقف القوى السـلفية من التنظيمات العثمانية ثـم الكولونيالية، ومن الوطنيـة أو القومية الحديثة. وعبّر عبـد الله العروي عن ذلـك بقوله إن «الحركـة الوطنية التي كانت تريد نزع السـلطة من الأجانـب امتزجت بالحركة السـلفية التي كانت تهدف قبل كل شـيء إلى إعادة الشـريعة الإسـلامية إلى مركز التسيير»[10].

(10) غسـان سـلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشـرعية الدسـتورية، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 80.

فالحركة الوطنية، أو قُل القومية، والحركة السلفية وجهان للعملة ذاتها، في هذا الموضوع.

لذلك لن نتحدث عن العوامل الجاذبة والعوامل النابذة، على نحو ما تحدث كثيرون، بل سنموضع عمليتي الجذب والنبذ في الشمول والتضمّن، وقابلية الأفراد أو عدم قابليتهم للاندماج، وقابلية البنى الاجتماعية السياسية أو عدم قابليتها للاستقبال، أو الدمج، فنؤسس مفهوم الوحدة الوطنية على حرية الفرد وحقوق الإنسان والمواطن، ومبادئ الحرية والمساواة والعدالة. ونحاول استشفاف إمكانية الاندماج الاجتماعي وشروط تحققه والصعوبات والعقبات التي تعترضه، هنا أو هناك، وهذه وتلك متغيرة، لا تتوفر إلّا على ثبات نسبي، وقد يكون هنالك من الصعوبات والعقبات ما لم يخطر في بال. ولا يستقيم ذلك إلّا بالاعتراف المبدئي والنهائي بالواقع القائم، هنا والآن، وفهمه وفهم ضروراته شرطًا لتغييره وعتق الإنسان كإنسان والمواطن كمواطن، وتجاوز فكرة الأكثرية والأقلية، وتجاوز الطوائف إلى المجتمع والفرد[11].

تتحرز هذه المقاربة أيضًا من إطلاق تعميمات مثل: مجتمع متخلّف، مجتمع متأخر، مجتمع تابع، مجتمع تعددي، مجتمع فسيفسائي، مجتمع طبقي... إلخ. فثمة بون شاسع بين الانطلاق من هذه التعميمات، وبناء نموذج نظري لما هو المجتمع على أساس أي منها، وبين رصد الظواهر الاجتماعية الواقعية، وتحليلها، واكتشاف منطقها الداخلي وعلاقاتها المتبادلة، وما تنطوي عليه كلٌّ منها من توتر وتناقض، ومقاربة حركة هذه التناقضات، واتجاه سيرها، وتعيين العوامل التي تؤثر في ذلك سلبًا وإيجابًا. فليس المجتمع ما هو عليه فحسب، بل ما يعمل على أن يكون[12]. فلا يحدث تقدم أو تراجع، يكسر الحركة الدائرية، أو «حركة الاعتماد»، والدوران العقيم حول الذات، حيث

(11) ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة لياسين الحافظ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 7، الجزء الخامس، ص 963. وقد تصرفنا بالنص بما لا يمس أفكاره.

(12) ألان تورين، إنتاج المجتمع، ترجمة الياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1976)، ص 8.

تُخمد القـوى بعضها بعضًـا، أو تخمدها جميعًـا قوة طاغية، كمـا في النظم السلطانية والتسلطية، إلّا حينما تتجه حركة هذه التناقضات في اتجاه واحد، إمّا إلى الماضي وإمّا إلى المسـتقبل، باعتبار المستقبل ممكنات الحاضر فحسب. وحيـن نتحدث عن اتجـاه حركة التناقضـات، إنما نتحدث عن نسـبة القوى الاجتماعيـة[13]، على اختلاف صورهـا، وأثر الفاعليـن اجتماعيًا، من الأفراد والجماعات، في تغليب هذا الاتجاه أو ذاك. ففـي كل مجتمع ثمة قوى دافعة للاندماج وأخرى تعوّقه أو تحبطه، وثمة بنى منفتحة قابلة للاسـتقبال والدمج، وأخرى مغلقة كتيمة تصد عن ذلك صدًا، معيارها تفاضل «الهويات» المنقوشة على صخرة الوجود وعلى الوجوه والأجساد، وفي الذاكرة الجمعية والمخيال الجمعي.

في الطب ثمـة قاعدة ذهبية تقول: ليس هنالك مـرض، بل هناك مريض. وعليه، فليس هناك تخلّـف أو تأخر أو تبعية، بل هناك مجتمع معيّن يعاني نوعًا من التخلّف أو التأخر أو التبعية وصورة من صورها، يختلف في النوع والدرجة عمّا يعانيه مجتمع آخر. ويتوقف علاجه على بنيتـه ومناعته وما يتوفّر لديه من آليات الدفاع الذاتي، ما يعني أن سـلامة الجسـم الاجتماعي وسـلامة نظامه وقدرته على القيام بوظائفه هما العنصران الحاسمان في تحديد التخلّف والتأخر والتبعية ونقائضها. فالإمبريالية والصهيونية وتيارات العولمة، وما شئتم من قوى خارجية، ليست مسؤولة عن ضعف أي مجتمع وهشاشة بنيانه وقصوره الذاتي.

ثانيًا: تناقضات مزمنة

لا يتحـدد التخلّف أو التأخـر بمقارنة المجتمـع بالمجتمعات المتقدمة فحسب، كما هو شـائع، بل بمقارنة عوامل التخلّف أو التأخر ومظاهره بعوامل النمو أو التقدم ومظاهره، في المجتمع نفسـه، مهما كانت هذه المظاهر هشـة وسـطحية، ومهما كانـت العوامل متفاوتـة، وإلّا ظل الحديـث عن التخلف

(13) يعرّف خلدون حسـن النقيب القوة الاجتماعية بأنها المقدرة على تحوير سـلوك الآخرين وتعديله، لتحقيق نتائج مقصودة أو متوقعة. انظر: النقيب، ص 18.

والتأخر حديثًا عن مفاهيم مجردة، ومقارنة صورة ذهنية كالحة بصورة ذهنية أخرى مشرقة متوهجة لا ينتج منها، أي من المقارنة، سوى الإحباط واليأس. فالتقدم والتأخر نسبيان قابلان للقياس، وقابلان للنقد والمراجعة على واقع المجتمع وتناقضاته الداخلية الملازمة. ونحن نفترض أن التناقض بين التقليد والحداثة وبين التبعية والاستقلال، وبين الاستبداد والديمقراطية وبين الثيوقراطية والعلمانية وبين الرعوية والمواطَنة تناقضات داخلية تخترق جميع مستويات الحياة الاجتماعية والبنى والمؤسسات كلها. كما أن التبعية لا تتحدد إلّا بالاستقلال، وليس في الواقع من تبعية مطلقة ووحيدة الجانب، حتى تبعية العبد للسيد. لذلك يحسن استبدال مفهوم الاعتماد المتبادل بمفهوم التبعية المثبِّط، والعمل دومًا في سبيل تحسين شروط التبادل، وليس هذا مستحيلًا.

لا بد من معاندة سلطة النموذج، ولا سيما نموذج المجتمع الحديث والدولة الحديثة، لتلمّس إمكانات تصحيح العلاقة بين المجتمع والدولة، بتعميق التحوّلات الاجتماعية الملموسة التي تحمل هذه الإمكانات، فتجعل من المجتمع قوة سياسية، لا يطابق نفسه دومًا ولا يطابق أي مجتمع آخر. ويتطلب هذا منا تغيير زاوية النظر إلى مجتمعاتنا، فننكب على دراسة عوامل التقدم ومظاهره في كل مجتمع، وسبل تنميتها وتعميقها، عوضًا عن التذمر من التخلّف والتأخر والتبعية ومعارضتها بثورة على الطبيعة البشرية، بعناوين قومية وإسلامية واشتراكية، كما فعلنا على مدى نصف قرن.

تتمفصل هذه التناقضات الداخلية عندنا مع اعتباط الطبيعة، الخارجة عن إمكانية السيطرة عليها، واعتباط السلطة وتعسفها، واعتباط السوق ودكتاتوريتها، إن في سوق السلع والخدمات أو سوق العمل والتبادل الثقافي، فهي تناقضات تعتمل في مناخ اعتباطي، ما يجعل الفرد مشتتًا منقسمًا على نفسه بين الامتثال والتمرد. فليس لشخصيته، ومن ثم لحياته، نقطة ارتكاز أو مركز ثقل يشد بعضها إلى بعض، لنقص في حياته النوعية، في المجتمع والدولة؛ إذ ليس ثمة نقطة ارتكاز أو مركز ثقل للمجتمع يشد أجزاءه بعضها إلى بعض، وأفراده بعضهم إلى بعض. بل يمكن القول إن مركز ثقل شخصية الفرد يقع خارجها،

في العائلة الممتدة أو العشـيرة أو الطائفة [...] وأن مركـز ثقل المجتمع يقع خارجه أيضًـا. نعني أن «الدولة»، وهي نقطة الارتـكاز أو مركز الثقل، لا تزال مخارجة للمجتمع، ولاجمة لاسـتقلال الأفراد والجماعـات، ولاجمة من ثم للاندماج الوطني المنفتح على أفق إنساني.

إن الدولة السياسـية هي مركـز ثقل المجتمع أو نقطة ارتـكازه، بصفتها العموميـة، الجمهوريـة (Republic)، وشـرعيتها الدسـتورية، أي بصفتها دولة جميع مواطنيها بالتسـاوي، مـع أننا لا نسـتطيع أن نتحدث عـن دولة كاملة العمومية[14]، بحكم ازدواجية السـلطة التي تمارس سياسـة الدولة، حتى في الدول الديمقراطية، إذ السـلطة ليست سلطة الجميع، بل سلطة الأكثرية، ولكن تداول السلطة سلمًا وقوة المؤسسات وعقلانية النظام وحكم القانون ومساحة الحرية وشرعية المعارضة والنقد تسـد هذا النقص. لكن حين تتقلص عمومية الدولة حتى تتطابق مع سلطة فئة اجتماعية أو عائلة أو عشيرة أو حزب عقائدي، فإنها تصير مخارجة للمجتمع وغريبة عنه، وفق مبدأ القرابة والغرابة المؤسِّـس لهذه البنى، وتسلسـل الولاءات والامتيازات المقابلة لهـا. وهذا يعني اغتراب المجتمع نفسـه وتناثره، واغتراب كل فرد من أفراده وتشتته. ويتعلق الأمر بنوع الشـرعية[15] التي تقوم عليها الدولة، وتسـتند إليها السـلطة السياسية. ولربما يتطلب نوع الشـرعية بحث الاندماج في كل بلد على حـدة، في ضوء الدول القائمة بالفعل وطبيعة كل منهـا والمبادئ التي تقوم عليها شـرعيتها، وتحدد طبيعة علاقتها بالمجتمع. فحتى في البلدان المتقدمة لا نسـتطيع الحديث عن نظام ديمقراطي ونظام رأسمالي، بل عن نظم ديمقراطية مختلفة ونظم رأسمالية مختلفة.

إن التخـارج المزمن بين المجتمع والدولة هو مـا جعل التناقضات التي

---

(14) يفرّق كارل ماركس بين الدولة السياسية الناقصة التي تحابي عقيدة دينية ما وتمنحها امتيازًا على غيرها، وبين الدولة السياسية الكاملة المحايدة إزاء عقائد مواطنيها ومذاهبهم. راجع في ذلك: كارل ماركس، **المسألة اليهودية**، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الطليعة، 1969).

(15) للتوسع في أنواع الشرعية وأثرها في الاندماج الاجتماعي، انظر: سلامة، ص 33 وما بعدها.

أشرنا إليها تناقضات مزمنة، لا سبيل إلى حل أي منها، في ظل هذا التخارج، وما جعل حركة المجتمع أقرب ما تكون إلى حركة اعتماد، لا حركة نقلة إلى الأمام وإلى الأعلى، فالتقدم القطاعي قلَّ ما يتكامل لينتشر في الجسم الاجتماعي حيثما تنتشر السلطة، ليولد صورًا جديدة لمقاومتها أو معارضتها. ويوحي هذا كله بأن التخلف والتأخر والتبعية سمات ثابتة من سمات المجتمع. ومن البديهي أن هذا التخارج يضع الأفراد في مأزق وجودي وأخلاقي، أو أزمة ضمير، بين تطلعهم إلى الاستقلال والحرية والمساواة والعدالة وخضوعهم لعلاقات رعوية محدثة، لم تفقد مبرر وجودها، في مناخ الاستبداد المحدث أو السلطانية المحدثة، وفي ظل الوعي العصبوي وسياسات الهوية. ويتجلى ذلك في التوتر والتناقض في وعي الفرد نفسه وفي سلوكه ونوع استجابته للوقائع والحوادث، في محيطه وفي العالم، كما يتجلى في موقفه من حرية الفكر وحرية الرأي والتعبير، في ظل الفضاءات المفتوحة والإعلام الكثيف والتواصل الكثيف الذي وفّرته تقنيات الاتصال.

بما أن كثيرًا من المفكرين والباحثين العرب، منذ عهد الكواكبي، يتفقون على نقد الاستبداد وتشريحه والكشف عن عوامله الاجتماعية والسياسية والثقافية والنفسية، وتشخيص مظاهره، وإن بمصطلحات مختلفة، كالاستبداد المحدث، والدولة السلطانية الحديثة، والدولة التسلطية، والنظام البطركي الحديث، فهل يمكن تفسير تخارج المجتمع والدولة بالأصل التاريخي للسلطة، وظروف ولادة الدولة الحديثة، في ظل الاستعمار الكولونيالي، التي أدت إلى الإشاحة عن الدولة الدستورية وإعادة إنتاج التسلط والطغيان، أي بتناقض «سيادة السلطة وسلطة السيادة»، وتناقض الخطاب التاريخي - السياسي، المعبّر عن الأولى، والخطاب القانوني الفلسفي، المعبّر عن الثانية[16]؟ وهل يمكن افتراض أن سيادة السلطة نتيجة لازمة لحرب العصبيات، أو حرب الهويات الجوهرانية والنزاعات العنصرية؟

---

(16) ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع المدني: دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس لسنة 1976، ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغورة (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 18 وما بعدها.

إن كل ما من شـأنه أن يحافظ على تحاجز الجماعات الإثنية والعشائرية والقبلية أو الجماعات الدينية والمذهبية وعزلتها وانغلاقها على ذاتها، ويعمق، من ثم، خطوط الفصل في ما بينها، هو عقبة على طريق الاندماج الاجتماعي الوطني، وهو، في الوقت ذاته، عقبة على طريق نمو الفردية وتفتّح الشخصية واستقلالها. هذا لا يعني تجاهل وجود الجماعات الإثنية والدينية والمذهبية، أو وجوب حذفها وانتزاع الأفراد منها، بأي صورة من صور الإكراه والقسر الماديين أو المعنويين، بل يعني إلغاءها سياسيًا، وتوفير جميع الشروط اللازمة لنموها وتطوّرها مدنيًا. فليس في وسع أحد أن يلغي الوجود المدني لهذه الجماعات لمجرد أنه يرغب في ذلك، أو لأنه يظن أن تحرر الأفراد من ربقتها شرط لازم لتحررهم السياسي؛ إذ يمكن أن يكون الشخص متدينًا، بل متعصبًا لعقيدته ومواطنًا، في الوقت نفسه، مثلما يمكن أن يكون طبيبًا ومواطنًا في الوقت نفسه، فالطب ليس وظيفة سياسية، وعقيدة الطبيب مستقلة عن علمه ومهنته الإنسانية، فما من طبيب وما من طب يشفي المرضى لأنه مسلم أو مسيحي أو عربي أو كردي أو أمازيغي.

لاحظ كارل ماركس، في نقده موقف برونو باور (Bruno Bauer) من «المسألة اليهودية»، أن حق الاقتراع العام، وهو أحد مظاهر المواطَنة في الدولة الدستورية، يجعل غير المالكين لوسائل الإنتاج، وهم أكثرية المجتمع، يشرِّعون للمالكين. ومن ثم، فإن الاقتراع العام هو إلغاء سياسي للمِلكية الخاصة؛ أي إن المِلكية الخاصة لا تنتج حقوقًا مدنية وسياسية للمالكين أكثر أو أقل من حقوق غير المالكين، على صعيد المجتمع السياسي، أو الدولة السياسية؛ ولا تمنح المِلكية الخاصة والمالكين أي امتياز، على هذا الصعيد، من حيث المبدأ. ولكن هذا الإلغاء السياسي لا يلغِ المِلكية الخاصة في المجتمع المدني، حيث تنمو وتزدهر وتتمايز. فالمالكون بتساويهم مع غير المالكين، في الحقل السياسي، لم يخسروا مِلكيتهم الخاصة، بل ربحوا «حق التملك» المعترف به دستوريًا وقانونيًا، وربحوا حماية الدولة للمِلكية الخاصة من أي تعدٍّ. وعلى هذا النحو، فإن الاقتراع العام، على قاعدة المواطَنة، هو إلغاء سياسي للإثنيات والأديان والمذاهب، لا يلغي وجودها الفعلي في المجتمع المدني حيث تنمو

وتزدهر وتتمايز، بل يمنحها شرعية قانونية، واحترام خصوصيتها وحماية الدولة لها من أي تعدٍّ على حقوقها وحريتها وكرامتها.

لا بد من الإشارة هنا، إلى أن موطن الداء يكمن في الوعي السديمي الذي لا يفرّق بين ما هو اجتماعي، أو سياسي، أو اقتصادي، بحصر المعنى، أو ما هو ثقافي. ولا يدرك اختلاف المجالات واستقلال كل منها، كي يمكن التكامل في ما بينها في مجال عام. ومن ثـم لا يدرك العلاقة الجدلية بين المجتمع والدولة بصفتهما مجالين من طبيعتين مختلفتين، وحدّين متعارضين، ومستقلين بعضهما عن بعض، ومختلفين اختلافًا يجعل تعارضهما الجدلي (الديالكتيكي) ممكنًا؛ إذ لا ينشـأ تعارض جدلي إلّا من اختلاف بين قوتين متشـارطتين في الوجود (وجود كلٍّ منهما شـرطٌ لوجود الأخرى) ومتكافئتين فـي الوجود أيضًا. ولا يعبأ التشارط بالأسـبقية، لأن ولادة الجماعة هي نفسها ولادة السلطة، وولادة المجتمع هي نفسـها ولادة الدولة. ويكمن الفارق بين سـلطة الدولة وغيرها من السلطات في أن سلطة الدولة عامة، بغضّ النظر عن القوة الاجتماعية التي تمارسها، فشـرعية السـلطة هي ما يحدد معنى عموميتها ومحتوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم أو مضمونها.

لا بد أن نفرّق أيضًا بين بنى قابلة للتفـكك والزوال وأخرى أقل قابلية أو غير قابلة لذلك. فالعائلة الممتدة والعشـيرة والقبيلة قابلـة للتفكك حين تفقد وظائفها الأساسـية، كما أنها قابلة للزوال حين تفقد جميـع وظائفها، وما عاد بإمكانها أن تمد يدها إلى ما لدى الآخرين حين تمد عينها إليه، إلّا إذا استولت على السلطة العامة وجعلت منها سلطتها الخاصة.

يمكن لأي باحث أن يلاحـظ ضمور النفوذ المادي للبنـى الأولية، منذ اسـتقلت عنها عملية الإنتاج، وانتقلـت بعض وظائفها إمّا إلـى الدولة أو إلى تنظيمات ومؤسسـات مدنية وسياسـية حديثـة، كالحماية والرعايـة والتربية والتعليم والحفاظ على الصحة. كما أن ظاهرة الأُسرة النووية تتسع باطّراد، في حين تضيق الفجوة بين المدن والأرياف رويدًا رويدًا، ويقابل ما سـمّي «ترييف المدن» تمدين الريفيين الذين انثالوا إليها، وتمدين نسـبي للريف، إذ لم ينقطع

عنه من انتقلوا منه إلى المدن، فضلًا عن شيوع نوع من علاقات رأسمالية مبتورة في الاقتصاد، وتغيّر طبيعة السكن، وتوسّع التعليم أفقيًا، وتطوّر الخدمات الصحية والمواصلات والاتصالات، والتنافس في اقتناء التقنيات الحديثة... إلخ. فهذه جميعًا، إضافة إلى ازدياد وتيرة التأثر بأنماط الحياة الحديثة وما يرافقه من تراخٍ في المعايير الاجتماعية والأخلاقية، مؤهلة للاندماج وتعزيز الوظائف الاجتماعية للدولة، ولا يعوّقها عن تحقيق ذلك سوى طبيعة الدولة ذاتها ونوع شرعيتها وطبيعة نظام الحكم فيها وآليات ممارسة السلطة، فضلًا عن استمرار العصبيات والوعي العصبوي وسياسات الهوية، ما يعني أن طبيعة السلطة وطبيعة الدولة لا تزالان عقبة كأداء على طريق الاندماج الاجتماعي والتحوّل الديمقراطي والمواطَنة المتساوية.

غير أن الجماعات الدينية والمذهبية و«القومية» أقل قابلية، إن لم تكن غير قابلة للتفكك والزوال. ولا تكمن المشكلة في وجودها في المجتمع المدني، كما أشرنا، بل في تطلّع كل منها إلى ممارسة دور سياسي، لا يعدو كونه ممارسة فجة وهمجية للعصبية واستثمارًا لمصادر القوة، يمكن أن يتطوّر إلى احتكار. فلا نستطيع أن نتحدث عن مشكلة طائفية، ونحمّل «الأقليات» الدينية والمذهبية وأيديولوجياتها الأقلوية الطاردة أو النابذة مسؤوليتها، ما دامت العصبيات متشارطة في الوجود، ومتفاوتة في القوة، وما دام النابذ منها هو المنبوذ. ولا يجوز أن ندّعي أن وجود الجماعات القومية عقبة على طريق الاندماج وطريق الوحدة العربية، فنصب جام غضبنا عليها. فالعصبيات الإثنية أو «القومية» كالعصبيات الدينية والمذهبية متشارطة في الوجود ومتفاوتة في القوة أيضًا. ويبدو أن درس الاقتراع العام، بصيغته الدورية، الذي أثبت نجاعته في غير مكان، على الرغم من شوائبه الكثيرة، هو المدخل الوحيد والضروري للاندماج الاجتماعي (الوطني)، أي لإلغاء الأديان والمذاهب والإثنيات سياسيًا، وتجاوز الأكثرية والأقلية إلى المجتمع والفرد.

إننا إذ ندرك أهمية الاندماج الاجتماعي في عملية تكوين المجتمع المدني

وبناء الدولــة الوطنية[17]، لا نميل إلى تحســينه أو تزيينه، بصــورة مطلقة، بل نعارضه بالاستقلال الذاتي للأفراد والجماعات والتنظيمات المدنية، واستقلال مجالات الحيــاة الاجتماعية، وإلّا فإنه قد يؤول إلى هــدر الأفراد والجماعات وإلى اســتبداد الأقوى. فالاســتقلال والحرية هما عاملا النمو والتطوّر والتغيّر في مجتمع لا يطابق نفســه في كل حين، فليس من ثبات نســبي في المجتمع ســوى لبعض الوظائف والمؤسســات، كوظيفة الأب والأم والمعلم والقاضي والمشرِّع... إلخ، والمؤسسات التي ينضوون إليها، لكن مضامين هذه الوظائف وأساليب ممارستها ليســت ثابتة إلّا بصورة نســبية، أو لنقُل إن تغيّر مضامينها بطيء نسبيًّا، وكذلك المؤسسات.

إضافــة إلى ذلك، ثمة فــوارق لا يمكن تجاهلها بيــن الاندماج الطوعي الحر وصور الصهر والتذويب والاســتيعاب والتمثّل، وما ينطوي عليه كلٌّ منها من قســر وإكــراه وتمييــز وإذلال، كالتعريب القســري، ونميل إلــى مفهوم المواطَنة والتشــارك الحر الذي يحترم الخصائص والتحديدات الذاتية للأفراد والجماعــات، بدلًا من الاندماج الذي لا يعبأ بها. فــإن قابلية الأفراد للاندماج الحر والانضواء الطوعي في تكوينات اجتماعية وسياســية حديثة لا تفصح عن نفســها إلّا بالعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع والنوع. فالاندماج، وفق هذه العلاقة، ولادة ثانية للأفراد من رحم الجماعة الأوليــة (الطبيعية) وانقطاع عن ثدييها، أي إنه ولادة اجتماعية/ إنسانية للفرد، بعد حمل طويل ومخاض عسير. وما سمّيناه قابلية الإدماج، هو قابلية الاســتقبال، وفق هذه العلاقة ذاتها، وكان يمكن تسميتها «الاستضافة»، كما سمّاها كانط، أو قابلية الاستضافة، لولا غلبة الطابع الأخلاقي على الحقوقي والسياسي.

ثالثًا: حدود النظريات الاجتماعية

إن علاقــات القوة التي تكــوّن أي مجتمع وتنتج ســلطاته ومؤسســاته المختلفة وتعــاود إنتاجها، تتأبى على الحصر والتعييــن، فضلًا عن أنها متغيّرة

(17) انظر: جاد الكريم الجباعي، طريق إلى الديمقراطية (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2010).

وموّارة، وعمّا تتسم به من عشوائية واعتباط مردهما اختلاف الأفراد واختلاف مصالحهم وتوجهاتهم واستجاباتهم للبواعث الداخلية والخارجية. فإذا كان من الممكن تعقّل بعض علاقات القوة ونمذجتها ومأسستها، فمن غير الممكن تعقّل العشوائية والاعتباط ومأسستها. ولربما يشغلان فضاء لامتناهيًا، هو خلفية الحياة الاجتماعية القابلة للتعقل، أو «العمق الأنطولوجـي» للمجتمع، والبنية الخفية للعلاقات الاجتماعية. فالعالم ليس شـفّافًا، ولا تستنفده «العلوم الموضوعية» و«القوانيـن العلمية»، بل ربما تحجـب عنا حقيقته جزئيًا أو كليًا، حين تمنح نفسـها، أو نمنحها، صفة الحقائق الناجـزة والنهائية. فالنظريـات الاجتماعية والسياسية وشـبكة المفاهيم والمقولات والمصادرات... إلخ، هي نتاج عملية تعقُّل وصورنـة للمجالات القابلة للتعقل والصورنـة، والقابلة للتعقيل[18]، في الحياة الاجتماعية، هنا أو هناك، أي للجزء الطافي من جبل الجليد. وهي عملية يحكمها موقع من يتعقّـل ويعقّل، فضلًا عن منظـوره ومرجعيته وغايته. ومن ثم فهي ليسـت صحيحة إلّا بقدر ما يمكن نقدهـا ودحضها من مواقع مختلفة ومنظورات مختلفة ومرجعيات مختلفة، لغايات مختلفة، وليسـت نهائية على كل حال. فالمفاهيم والمقـولات مجرد أدوات للفكر من طبيعـة الفكر ذاته؛ فموضوع الفكر هـو ما يحدد صلاحيتهـا وقوّتها الإجرائية، وهـو ما يصقلها ويمنحها دقتها ورهافتها، ويمنحها شيئًا من الموضوعية. فالموضوعية المطلقة مستحيلة، كالذاتية المطلقة، لكن شـيئًا غامضًا غير عقليّ فينا يشرئب دومًا إلى معانقة المستحيل.

كانت الدراسـات والأبحـاث العربية الجادة والمعمقـة، في موضوعنا، ولا تزال، تتناول «المجتمع العربي» الأكبر أو الأوسـع، بصورة عامة. ويبدو أن فائدتها محدودة، ربما لمن يريد البحث في المجتمع السـوري، أو اللبناني أو المصري أو غيرها من المجتمعات (العربية) المخصوصة. كما أن الدراسـات

---

(18) نستعير مفهوم «التعقيل» من الفيلسوف الفرنسـي إدغار موران في كتابه: مقدمات للخروج من القرن العشرين (دمشق: وزارة الثقافة، [د. ت.]).

ويقصد بالتعقيل تسويغ الأفكار والتصورات والعلاقات بوصفها عقلانية ومطابقة للحقيقة.

والأبحـاث التي انتهت إلى بناء نماذج نظريـة خالصة، كالمجتمـع الزراعي والمجتمـع الصناعي وغيرهما، قـد لا تفيد إلّا في الخطـوط العامة والمبادئ العامة كسابقتها. ولذلك، تبدو المهمة صعبة، وتتطلب من الباحث مزج معارفه النظرية بخبراته العملية وتجاربه الشـخصية، ويسـتنطق المسوح والدراسات الميدانية والأبحـاث القطاعية، على الرغـم من قلّتها وعدم شـمولها ودقتها وصدقيتها بحكم كتامة الفئات الاجتماعية والمؤسسـات الحكومية، وصعوبة الوصول إلى المعلومات، والتخوف من «نشر الغسيل الوسخ»، فضلًا عن تحيّز الجهات الرسمية وغير الرسمية التي تُنجز هذه المسوح والدراسات.

إضافة إلى ذلك، فإن محاولات الوصف والتفسير والتأويل، وغيرها ممّا تضطلع به النظريـات الاجتماعية، محدودة كلها بالفـوارق النوعية بين الأفراد والمجتمعات التي ينتمون إليها، وباختلاف الأفراد وتفاوت مقدراتهم، بصورة عامة، واختلاف الإناث عن الذكور بصـورة خاصة؛ فالفرد والنظام الاجتماعي (المجتمع والدولة) نوعان مختلفان؛ كلاهما «كلية عينية» أو «وحدة تناقضية»، تختلـف خصائصها عن الأخرى. ومـن ثم فإن افتراض وجـود علاقة تحديد متبادل بينهما لا تخلو من تعسـف، لأن النظام الاجتماعـي بنية صنعية خالصة من إنتاج الأفراد، مستقلة عنهم وأكثر دوامًا منهم. كما أنه بنية علائقية (علاقات قوى) موّارة ومتغيرة، بحكم علاقاتهم المتبادلة وعلاقاتهم بالأشياء المادية التي تدخل في تكوين بيئتهم الاجتماعية[19].

يمكـن القول إن المجتمـع والدولة تجريد لما هو مشـترك بين الأفراد، وتجريـد علاقاتهم المتبادلـة، وعلاقاتهم ببيئتهم وعالمهم، فـي زمان ومكان محددين. فهما، بهذا المعنى، بنية تصورية، كلية، وسـلطة ميتافيزيقية عليا لبنى وتنظيمات ومؤسسـات ونظام عام، تقنّع علاقات القوة. فمجرد وصف النظام الاجتماعي السياسي بالعمومية والكلية يوحي بالتشابه بين الأفراد، والتشابه بين

---

(19) إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسـونز إلى هبرماس، ترجمة محمد حسـين غلوم؛ مراجعة محمد عصفور، سلسـلة عالم المعرفـة؛ 244 (الكويـت: المجلس الوطنـي للثقافة والعلوم والآداب، 1999)، ص 40.

الفرد والمجتمــع، ويخفي واقع الاختلاف الذي هو مجــال الحرية. ففي حال الانطلاق من تشــابه الأفراد (وهذا ما دأب عليه الفكر السياســي والاجتماعي بصــورة عامة)، يمكــن الحديث عن تشــابه الفرد والمجتمع فحســب، وعن تحديد متبادل بينهما، و«تفهُّم» صنمية المجتمع وصنمية السلطة وموقفهما من الاختلاف والمعارضة.

ربما تقبــع المركزية الذكوريــة، البطركية، ومركزية الســلطة، وتنكّرهما لاختلاف الأفراد واستقلالهم وحريتهم في أســاس هذه الصنمية. لذلك، نميل إلى فكرة وجود تأثير متبادل بين الفــرد والمجتمع، بدلًا من التحديد المتبادل، باعتبــار أن النظام الاجتماعي لا يزال مســتقلًا عن الأفــراد وصورة من صور اغترابهم، وباعتبار أن تحديدهم أشــبه بختمهم بخاتم المجتمع، أو وســمهم بميسمه، كما توسم الماشية.

لذا فإن أفعال الأفراد وخياراتهم الواعية والهادفة، وأفكارهم وتصوراتهم ورغباتهم، والبنية اللاشــعورية واللاعقلانية الخافية لهذه الأفكار والتصورات والرغبات، تؤثر في البنــى والعلاقات الاجتماعية وتعمــل على تغييرها. لكن العلاقة بين هذه الأفعال وتأثيرها ليست بســيطة ولا مباشرة، فلا تظهر نتائجها في الحال، كما أنها ليســت مجرد تثبيت للعلاقــات القائمة وإعادة إنتاجها، بل تحمل دومًا إمكان بناء علاقات جديدة تخترق البنى والعلاقات القائمة، وتؤدي إلى تطويرها أو تغييرها، وفي ذلك رهان للاندماج الاجتماعي، بما هو تشــارك حرّ في إنتاج «الحياة النوعية» للأفراد والجماعات.

لا يمكن فصــل عملية تكوّن التنظيمات والمؤسســات عن أفعال الأفراد ومســاعيهم الواعية والهادفة، ما يعني أن هذه التنظيمات والمؤسســات مجرد وسائل وصور للفاعلية، وليســت غايات في ذاتها، لذلك تتحدد كل منها دومًا بوظيفتها، قبل أن تتحدد ببنيتها. هنا تبدو مســألة الوعي الذاتي والفضاء الثقافي الذي يغذيه ويتغذى منه مسألة حاسمة تتحدد بها المصالح والأهداف.

نعتقد أن معظم مشــكلاتنا المعرفية والقيمية ناجمة عن مقارنة المجتمع

الذي ينتمي إليه المتكلم بنموذج «المجتمع الحديث»، «الغربي»، (المندمج قوميًا)، وتحويل الحداثة «الغربية» إلى قيمة معيارية مطلقة، سلبًا وإيجابًا، والتحرج من نقدها ونقد منتجاتها أو العجز عن ذلك، على الرغم من أننا لا ننفي أثر النموذج المُلهِم. لكن نقد الحداثة شيء ورفضها المطلق شيء آخر؛ فالرفض المطلق كالقبول المطلق تمامًا، كلاهما لا يخدمان إلّا التبجح والتذمر. ولسنا ندعو إلى تبني موقف تلفيقي، بل إلى إدراك التوترات والتناقضات التي تخترق المجتمع وإمكانات تطوّرها واتجاهات حركتها، كي يصير التدخّل فيها، وفق الخيارات والأهداف الذاتية للقوى الفاعلة، أمرًا ممكنًا، فالتاريخ الفعلي توقيع ممكنات على حساب ممكنات أخرى.

رابعًا: إنتاج واستهلاك/ تبادل وتداول

كانت نقطة الانطلاق المضمرة في الصفحات السابقة هي تَمَوْضُع العمل البشري[20]، أي عمل الرأس واليدين؛ أو عملية الإنتاج الاجتماعي بسفحيها: المادي والروحي، باعتبار أن هذه العملية هي عملية إنتاج «المجتمع» لنفسه، وإعادة إنتاجه مرة تلو مرة؛ ففي ضوء عمليات التموضع وصوره، يمكن تعيين ما هو جوهري في الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والأخلاقية، بما هي أشكال أو مظاهر للوجود الاجتماعي، أو الحياة النوعية للأفراد والجماعات، يعبّر كل منها عن بُعد من أبعاد الذات الإنسانية ووجه من وجوه الشخصية. كما يمكن فهم واقع الاغتراب أو الضياع والتشيؤ وتفسير مظاهر الشقاء الإنساني. ولا يمكن الحديث عن التموضع بمعزل عن مقولتي «الوجود بالقوة» و«الوجود بالفعل» الأرسطويتين، اللتين لا تزالان ملائمتين لتلمّس العلاقة بين الواقع والممكن، ومقترنتين بنفي الحتمية والاطّراد. فالمجتمع والدولة، على الرغم ممّا بينهما من تناقض جدلي، هما «عالم الإنسان» الذي هو من إنتاجه، وليس فيهما شيء جوهري سوى

---

(20) كارل ماركس، مخطوطات كارل ماركس لعام 1844، ترجمة محمد مستجير مصطفى (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، [د. ت.])، ص 69 وما بعدها.

الإنسان ذاته[21]. فإن الاندماج الاجتماعي، من هذه الزاوية، يتصل أوثق اتصال بالشروط التي تمكّن الأفراد من تلبية حاجاتهم الإنسانية وإنتاج حياتهم النوعية، على اختلاف صورها، وإمكانية تجاوزها. وندّعي أن هذه الشـروط ممكنة، أو موجودة بالقوة، ويمكـن تحقيقها بالفعل، فإن الفـرص لا تعدو أن تكون هذه الممكنات.

الأسـاس الذي ينهض عليـه الإنتاج، بسـفحيه المـادي والروحي، هو التملُّك؛ فـ «كل إنتاج هو تملّك»، وما المِلكية الخاصة للثروة ووسائل الإنتاج سـوى صورة خصوصًا من صوره. فالتملك بالمعنى الأشمل، أي تملك الفرد الإنسـاني لعالمه الفيزيقي والأخلاقـي، بالمعرفة والعمل، هـو إنتاج الذات/ الـذوات الفردية أو تأسيسـها في موضوعـات فكرها وعملهـا[22]، من جهة، وتأسيسها في الآخر/الآخرين، في الوقت نفسـه، من جهة ثانية. ولكن الآخر ليس موضوعًـا للذات، بل هو تجلّي ماهيتها الإنسـانية عينها[23]. فكل فرد هو «أنا» و«آخر» في الوقت نفسه، فلا ينشأ تسلط واستبداد إلّا بجعل الفرد موضوعًا لنظيره ونظيرتها، وجعل المرأة موضوعًا للرجل.

هـذه العملية المركّبـة التي يقوم بها كل فـرد، لاختيار ذاته وتأسيسـها وتحقيقها، هي ما يحدد سـيرورة الاندماج الاجتماعي[24]، أو التشـارك الحر. وأما ما يعترضها من عقبات، فهي العقبات ذاتها التي تعوّق تأسـيس ذات الفرد وتحقيقها، وتحول دون اسـتقلاله، بل هي ما يعيّن الآفاق المعرفية والأخلاقية

---

(21) انظر: ماركس، في المسألة اليهودية.

(22) راجـع في ذلك موقف كانط مـن «وحدة الوجدان» وعلاقة الـذات بالموضوع، في: إميل برهييه، في تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، [د. ت.])، ص 263.

(23) اعتبار الآخر موضوعًا للذات هو أسـاس التسـلط والاسـتبداد، ولا سـيما اعتبار المرأة موضوعًا هامدًا لا حول له ولا طول.

(24) مفهوم الاندماج «الإيجابي»، مختلف عن مفهوم التكيف «السلبي»، ولا يستبعده، وكذلك، يختلف مفهوم التبادل «الموضوعي»، عن مفهوم التعاون «الذاتي»، ولا يسـتبعده. والاندماج هنا مرتبط بالمواطَنة المختلفة عن التعايش اختلافًا بعيدًا، ويتعارض دومًا مع الدمج القسـري أو الصهر والتذويب والمجانسة.

لكل فرد، وحدود عالمه. إننا في كل لحظة أمام ذوات تتموضع وموضوعات «تتذوَّت»، وعلاقات شبكية بين أفراد وجماعات، تجري كلها في شروط متغيرة باستمرار، أي إننا إزاء عملية/ عمليات تكوّن، هي إنتاج وإعادة إنتاج، لا تفتر، ولا تني، ولا تتوقف، ولا تكتمل. وذلك ما ينفي مشروعية المفاضلة بين المجتمعات والحضارات والثقافات، ويستبدل بها مشروعية المقارنة بين أنماط العمل والنشاط، وما تولِّده من بنى وعلاقات، وبين مخرجاتهما المادية والروحية، باعتبار المعرفة عملًا بالقوة والعمل معرفة بالفعل، وباعتبار أن كل ما أُنتِج، حتى يومنا، كان متضَمَّنًا في العمل البشري، وكل ما يمكن أن يُنْتَج متضَمَّن فيه. فالإنسان هو الإنسان في كل زمان ومكان.

يتجلّى البعد الاجتماعي للإنتاج وتتعيّن قيم المنتجات المادية والروحية ومعانيها في التبادل والتداول الملازمين للحياة الاجتماعية: تبادل الأشياء النافعة والأفكار النافعة، والمعارف والقيم الإنسانية وتداولها. التبادل مبدأ كلي، يؤسس عملية التداول التي يبدو أنها عملية تعميم، وتتحدد في ضوئها وعلى إيقاعها الاتجاهات والميول، ويتكوّن الوعي الاجتماعي والرأي العام. ولا يكتمل مفهوم التبادل إلّا بالتعاقد المؤسس على حرية الإرادة، أو على الإيجاب والقبول، بلغة الحقوقيين. ومن ثم، فإن الأطر التي تنجز فيها عملية/ عمليات التبادل والتداول، هي ما يعيّن مستوى الاندماج الاجتماعي وحدوده. فثمة علاقة طردية بين الاندماج الاجتماعي/ الإنساني واتساع مجال التبادل والتداول. وأما الوجه الآخر لهذه العلاقة فهو ارتباط الاندماج ببيئة تنافسية قوامها الحرية والاستقلال وتكافؤ الفرص وحكم القانون.

إن تحديد التبادل بأنه تبادل الأشياء النافعة والأفكار النافعة يعني بالضرورة أن التبادل ينشأ من تكافؤ المعاني والقيم التي يضفيها الأفراد على الأشياء والمنتجات المادية والروحية. فالتكافؤ هو الصيغة العملية الأولية للمساواة والصيغة العملية الأولية للعدالة، فلا يتحقق اندماج اجتماعي، بالمعنى الذي نبسطه إلّا على أساس هذا التكافؤ، لا على أساس التفاضل والتمايز، أو الغلبة والقهر وعقود الإذعان، ولا على أساس ما يسمّيه الاقتصاديون «تدهور

شروط التبادل»[25] المحكوم بالهيمنة والتسلط والطغيان. لذلك سنعتبر التكافؤ في المعاني والقيم، بين الأفراد والجماعات، معيارًا أساسًا من معايير الاندماج الاجتماعي، تتأسس عليه معاني المواطَنة وقيمها، ولا سيما الحرية والمساواة القانونية في الحقوق المدنية والسياسية التي لا تظهر فضائلها إلّا في أوقات السلم، كأنها مرهونة به.

لا بد من أن نلاحظ هنا، استطرادًا، أننا لا نستطيع أن نتحدث عن عملية إنتاج اجتماعي، على صعيد «الوطن العربي»، بحكم المخرجات المادية والاجتماعية والثقافية والسياسية لعملية الإنتاج الاجتماعي في كل بلد على حدة. ولا نستطيع أن نتحدث عن بُعد «قومي عربي» لعملية الإنتاج في كل بلد (عربي) بصيغة مختلفة عن البُعد الإنساني لعملية الإنتاج في هذا البلد. ومن الضروري أن نلاحظ أن سائر ما يسمّى «مؤسسات قومية»، رسمية أو شعبية، ليست مخرجات عملية إنتاج اجتماعي على الصعيد «القومي»، وهذا ما يفسر هشاشتها وانعدام فاعليتها أو محدودية فاعليتها.

خامسًا: جدلية الفرد والمجتمع والنوع

إن مقولات الإنتاج/ التملك والتبادل والتداول، بالمعنى الذي ألمحنا إليه، لتلبية الحاجات والرغبات الإنسانية، لا لمجرد الاستهلاك، بالمعنى الرائج[26]، تحيل من جميع الوجوه، على الطبيعة المركّبة للفرد الإنساني. وتدل من ثم على الهوية المركّبة، بما هي نتاج العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع والنوع. وتعيّن الحدود بين الحياة الشخصية أو الخاصة للفرد وحياتها أو حياته

(25) كل من يعتقد بنسبية القيم يدرك أن المجتمعات التي حققت مستوى معينًا من الاندماج الاجتماعي حققت قدرًا ملائمًا من تكافؤ القيم وتكافؤ الفرص بين أفرادها وجماعاتها، والأخير قابل للملاحظة والقياس.

(26) الاستهلاك، كما حدده كارل ماركس، هو ما يخلق الحاجة إلى الإنتاج، ويساهم في زيادته وتحسينه، وهو في الوقت نفسه تدمير المنتج وتغيير خصائصه. لذلك فإن وصف المجتمعات العربية بأنها استهلاكية وصف غير دقيق من وجوه عدة، اللهم إلّا من حيث تدمير المُنتَج وتغيير خصائص المنتجات المادية واللامادية، كتدمير خصائص العلمانية والديمقراطية مثلًا.

النوعية التي يتوسـطها المجتمع. فحدود الوجود الإنسـاني للفرد هي المعرفة والعمـل والحب، ولكل منهـا بُعده الاجتماعـي (الخاص) وبُعده الإنسـاني (العام). فلا نجافي الواقـع إذا افترضنا أن الاندمـاج الاجتماعي يتوقف على طبيعة المعرفـة وطبيعة العمل وطبيعة الحب في المجتمـع المعني، باعتبار أن «الوسـط الاجتماعي مصنوع جوهريًـا من أفكار ومعتقـدات وعادات وميول (وقيم) مشتركة»[27] يتضمنها العمل بالقوة ويظهرها بالفعل. ومن ثم، فالمسألة التي ينبغي ألّا تغيب عن البال هي مسألة الفرد والتناقضات التي تخترق وجوده والقوى التي تهدر إنسانيته وتقفِّر حياته، أي تجعلها قفرًا، وتحدِّد طبيعة معرفته وعمله، وتحُدّ من قدرته على الحب.

نشـير هنا بوجه خاص إلى أن الانشقاق الجنسـي بين الذكور والإناث، والطبيعة الذكورية للمجتمع وثقافته وأخلاقه، وموقفه من الأنوثة، عمومًا، ومن الحب الجنسي (الإيروس) (EROS) خصوصًا، تدل جميعها على وجود إنساني مبتور، وحياة إنسـانية ناقصة، يبقى الاندماج الاجتماعي معهـا ناقصًا ومبتورًا أيضًا، وموبوءًا بجرثومة التسلط والاستبداد.

إن ما تحقق عندنا، حتى اليوم، من مسـاواة قانونية بين النساء والرجال، ليس ناقصًا ومثلومًا فحسـب، بفعل ما يسـمّى «قوانين الأحوال الشـخصية» والقوانين الجزائيـة الجائرة ذات الصِلة، بل لا يعدو أن يكـون نوعًا من تذكير النسـاء، أي اعتبارهن ذكـورًا، والتنكُّر لإنسـانيتهن وأنوثتهن. لـذا ينبغي أن نتساءل مع الحركة النسوية النقدية الأحدث: أليس ما أُنتج حتى اليوم من علوم وتقنيات وأبحاث ودراسات، في سائر فروع المعرفة والعمل، ولا سيما العلوم الاجتماعية والإنسانية، إنما أُنتج من وجهة نظر الذكور، لا من وجهة نظر إنسانية متوازنة؟ إذ يبدو للباحث أن المسـألة النسـوية هي في صلب مسألة الاندماج الاجتماعي أو التشارك الحر، ويجب أن تتصدر جدول أعمال أي مجتمع يريد أن يبرأ من أمراضه المزمنة.

---

(27) إميل دركهايم، الانتحار، ترجمة حسـن عودة (دمشـق: منشـورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 287.

ولمّا كان الانشقاق الجنسي عميق الغور في حياة الجماعة البشرية، فإننا ندّعي أن التنكّر لإنسانية الأنثى هو أساس جميع صور التنكّر وأساس التسلط والاستبداد، إذ هو ضرب من تنكّر الذكور أنفسهم لإنسانيتهم، أو تعبير عن إنسانيتهم المبتورة. وليس في وسع أحد أن يتسلط على آخر ويضطهده، إلّا إذا جرّده من إنسانيته جزئيًا أو كليًا (بحسب درجة التسلط)، وهو إذ يفعل ذلك، لا يدرك ولا يعي أنه يتجرد هو نفسه من إنسانيته. فإن مسألة نقص الاندماج الاجتماعي، من هذا الوجه، هي مسألة نقص الحياة الإنسانية أو مسألة الإنسان المبتور.

سادسًا: العصبية والوعي العصبوي

لا شك في أن العصبية لا تزال من أبرز الظواهر في المجتمعات (العربية)، ولا يزال مفهوما العَصَبَة والعصبية الخلدونيان يتوفّران على قوة دلالية وإجرائية في تحليل البنى والعلاقات الاجتماعية، على نحو ما بسطهما وطوّرهما محمد عابد الجابري[28]؛ فالعائلة الممتدة والعشيرة، المقترنة بعقيدة دينية، عصَبَة نسلية، بيولوجية، وقوة اجتماعية، تتحول إلى عصبية أو قوة «سياسية» قوامها القهر أو التلاعب أو التسلط، في حالتين: حالة النزاع بين العَصَبَات أو العُصَب، وحالة التطلع إلى السلطة، أي إلى السيطرة والتسلط، ولا بد في هذه الحالة من أن تجمع العصبة معها ما أمكن من العصبات الأخرى، فتكوّن معها عصبية موسَّعة أو مركَّبة، هي عصبية انتماء وولاء، تتجه إلى المطالبة والمدافعة، وتنتج أنماطًا فظة من التعصب والتطرف والعنف.

لكن على الرغم من ذلك، تظل العصبية الموسَّعة بنية هشة، بخلاف العَصَبَة التي هي مؤسسة طبيعية مقوَّاة بمودة وتكافل طبيعيين، وعقيدة دينية وثقافة مشتركة، ما يعني أن العقيدة والثقافة عنصران خارجيان لا يدخلان في نسيج العصبة الطبيعي، ولا يؤثران في بنيتها، إذ يؤسس الطبيعي الوضعي ولا يتأسس عليه. لذلك تتراخى العصبية ويضمر الوعي العصبوي في أوقات الاستقرار والسلم، ويعاد تنشيطها وتأجيج الوعي العصبوي وإطلاق الغرائز

(28) الجابري، العصبية والدولة.

الطبيعية الفجة في أوقات النزاع، الأمر الذي يعني أن الاستقرار الاجتماعي والسياسي عامل حاسم في تراخي العصبية وضمور الوعي العصبوي، وبيئة ملائمة للتواصل وإطلاق عملية الاندماج؛ فالنزاعات والحروب هي هواء العصبيات وماؤها وغذاؤها.

تكمن المفارقة هنا في أن البيولوجي أو الحيوي يؤسس الاجتماعي والسياسي، وينتج مختلف السلطات الحيوية، كالفاشية والنازية، ومختلف صور التمييز العنصري، الخفية منها والظاهرة. فالداروينية الاجتماعية تنزع إلى هذا الاتجاه، ويمكن بسهولة تلمّس بعض صور السياسة الحيوية في حياتنا العامة. فهذه المفارقة تنم عن فوارق نوعية بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة، أو بين المجتمع الأهلي والمجتمع المدني، وعن الفوارق النوعية بين النظم السلطانية والتسلطية والنظم الدستورية والديمقراطية، من دون أن نفي إمكانية انزلاق أي مجتمع حديث، أو أي دولة قومية (أو وطنية) حديثة إلى سياسات حيوية، فالسياسات الاستعمارية والإمبريالية، ومقولة «صراع الحضارات» لا تخلو من هذا العنصر الحيوي. ولعل من أبرز خصائص عصبية الانتماء والولاء أنها:

- مناهضة للدولة السياسية الحديثة، إن حاكمة أو محكومة، ومناهضة من ثم للديمقراطية، ونافية للعمومية بقدر ما هي نافية للفردية، ولكنها نزّاعة إلى السيطرة والاستتباع والإخضاع، واحتكار السلطة والثروة ومصادر القوة في المجالين الاجتماعي والسياسي. وينطبق هذا على العصبية التقليدية والعصبية المحدثة، القومية أو الدينية أو الطبقية، وعلى الحزب العقائدي أيضًا، ولا سيما الحزب العابر للحدود الوطنية.

- منظومة استبدادية تسلطية تتداخل فيها العلاقات الأبوية (البطركية) و«علاقة الشيخ والمريد»، بحكم اقتران كل عصبية بعقيدة دينية أو علمانية. فبقدر ما تعتز الأولى بالرجولة والفحولة، تقوم الثانية بـ «تأنيث المريد»[29]

(29) عبد الله حمودي، في «الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة: يليه مقالة في النقد والتأويل، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط. 4 (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010)، ص 12 وما بعدها. يعتبر عبد الله حمودي علاقة الشيخ بالمريد علاقة نموذجية لفهم علاقات السلطة.

أو إخصائه زيادة في استتباعه، فتجدنا أمام رجولة قولية أو خطابية تدغدغ الغرائز الوحشية، وتطلقها في ساحات الوغى، و«أنوثة» واقعية، بالمعنى الشائع حتى اليوم للأنوثة بأنها عجز وتبعية وطاعة وامتثال وتعلق بالمستبد حتى التماهي. فالعصبية تتنكر لإنسانية أفرادها، بقدر ما تتنكر لإنسانية الآخر، فليس لها من مظاهر القوة سوى «قوة الشوكة»، أي القوة العارية، أو الوحشية المقنَّعة بعقيدة ما.

- يمكن تفسير تخارج الدولة والمجتمع، وتخارج الحرية والدولة بكون «الدولة» دولة العصبية الغالبة في الماضي، ودولة العصبية المحدثة الغالبة اليوم، والقانون قانونها، أي إرادتها الذاتية. مثال ذلك «دولة البعث» في سورية، وفي العراق سابقًا. هنا يقترن نقص الاندماج أو عدم الاندماج بالاستبداد والتسلط والرعوية (نسبة إلى الرعية) المحدثة التي لم يتبقَّ من قيمها التقليدية سوى التبعية والخضوع والمسكنة والذل، أي إنها لم تعد حق الرعية في الحفظ والصون والتنمية والرعاية، بحسب دلالاتها المعجمية، على الرغم من الاستعارة المهينة. وفي المقابل، يقترن الاندماج الاجتماعي بالمواطَنة والنظام الديمقراطي.

- مطلب السلطة والمجد الذي يشد أوصال العصبية الموسَّعة، هو نفسه ما يقطِّع أوصالها بعد تحققه والالتفات إلى اقتسام المغانم ودفع المغارم، ثم الانصراف إلى ذلك، فينقلب مبدأ المطالبة والمنازعة إلى الداخل، بعد أن كان متّجهًا إلى الخارج، وتأخذ أقنعة العصبية بالتساقط واحدًا تلو الآخر، فتنفجر منظومة الانتماء والولاء، ومنظومة الأمر والطاعة، ومنظومة الهيمنة، ويثوب الأفراد إلى عصبياتهم الفرعية وروابطهم الأولية، بحثًا عن ملجأ وملاذ. وهكذا تتشظّى العصبية الإسلامية الجامعة إلى عصبيات مذهبية وطائفية، والعصبية القومية الجامعة إلى عصبيات عائلية وعشائرية وقبلية وجهوية. هذا ما وصفناه بالطابع التناقضي للعروبة والإسلام، وما نشاهد تجلّياته في أيامنا.

- العصبية، كما وصفها مصطفى حجازي، هي «أم» و«رحم» و«ثدي». ولا يتحقق اندماج أو تشارك حر، ما لم يولد أفرادها اجتماعيًا وإنسانيًا، فيخرجوا

من عتمة الرحم، حيث «جميع البقرات ســوداء» ويبلغوا سن الفطام، فينقطعوا عن الثدي الطبيعي الذي كان يغذيهم (والثدي الآخر الأيديولوجي الذي يمدهم بالوعي العصبوي). فالعصبية بهاتين الصفتيــن: الطبيعي والأيديولوجي، تهدر إنســانية أفرادها، وتهدر إنســانية الآخرين الغرباء عنها، فلا تراهم سوى أعداء كفرة أو عملاء لقوى خارجية يتواطأون معها على «هوية الجماعة».

ربما يساعدنا مفهوم العصبية في تفســير قهر الإنسان/ الفرد (ذكرًا وأنثى) وتعطيل إمكاناته وحرمانه من حقوقه الأساسية، وتداعي المجتمع من الداخل، وسيطرة المؤسســات والجماعات الوسطية أو الوســيطة على المجتمع، على الرغم من هيمنــة «جهاز الدولة»[30]، وعلى تفســير مظاهر الاغتراب والتجنب والعزلــة، على الرغم مــن حيوية المجتمــع وديناميته «ونزوعــه الدائم وعدم اســتقراره»، من جرّاء تناقض الاتجاهــات والقوى التي تحكــم حركته. هذه الحيوية والدينامية والنزوع الدائم وعدم الاســتقرار تعنــي أنه مجتمع في حالة تكوُّن وجهاد، أي في حركة صيرورة تاريخية.

إن الوعي العصبوي وعي ذاتي، شــعوري وأيديولوجي، مفرط في ذاتيته، لا يعبأ بالأفكار والوقائع التي تصدمه وتهدد تماســكه أو تكشــف عن هشاشته وخوائــه، فإمّــا أن يتجاهلها كأنها لم تكن، وكأنه لم يســمع ولم يــرَ، وإمّا أن يؤوِّلها وفق مسبقاته وثوابته، وإمّا أن يقوم بعملية تحويل، يقبل بموجبها الفكرة ويرفضها في الوقت نفســه، وســوق في رفضه لها أدلة منتقاة مــن ميادين غير ميدانها ومجالات غير مجالها، على نحو يمكّنه من اســتعادة توازنه وانسجامه مع ذاته. ومن أبرز خصائصه:

• الشــعور بالامتيــاز والتفــوق، وكمال الــذات وعصمتهــا، ومطابقتها محمولاتها.

• التماهي بالعصبية، دينية أكانت أم «قومية» أم أيديولوجية. فهي التحديد

(30) حليم بــركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث اســتطلاعي اجتماعــي، ط. 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 9.

الأول والأخير للهوية. ذلك أنها تلتهم الأفراد، وهؤلاء يلتهمونها، فيغدو الفرد والعصبية شـيئًا واحدًا، ويمكن أن يتقيأها من يخرجـون من رحمها وينقطعون عن ثدييها.

• النرجسية والتماهي بالمستبد والتعلق بمثل أعلى ميتافيزيقي[31].

• تضخّم الـ «نحن» في الخطاب العصبوي بطريقة تنم عن التبعية الخالصة والولاء الخالـص، وضمور الـ «أنا أفكـر»، فيظهر الفرد كأنـه المعني الوحيد بالدفاع عن «الجماعة» أو عن العقيدة، والناطق الرسمي باسم هذه أو تلك.

• يتمحور علـى ثنائيات تعادمية: القريب والغريب، الخير والشـر، الحق والباطل، الطهارة والنجاسة، الوطنية والخيانة.

• حساسـية مفرطة إزاء النقد وحرية الفكر وحرية الـرأي والنقاش الحر، تحكمها معايير معرفية وأخلاقية ثابتة وصارمة.

• الأصولية التي تولد التطرّف والعنف.

• التنكر لإنسانية الآخر وجدارته واستحقاقه وكرامته.

• يتجلى الوعـي العصبوي في ممارسـات همجية في أوقـات التجنب والنزاع، كالتي نشاهدها ونسمع عنها.

• واحدية الحقيقة وثباتها.

• إرادوية مفرطة ترى في الآخر موضوعًا لها وأداة لتحقيق أهدافها.

سابعًا: معنى الاندماج الاجتماعي وحدوده

في ضوء ما تقدم، يمكن أن نحدد معنى الاندماج الاجتماعي بأنه سيرورة أو عملية نمو وتطوّر تاريخية، شـاملة وتراكمية، ينتقل بها سـكان البلد المعني

(31) راجع في ذلك: مصطفى حجازي، الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 15.

من جماعات مغلقــة ومتحاجزة تتعايش على مضــض، يحكمها مبدأ التفاصل والتفاضل والامتياز والتنازع على الثروة والسـلطة، وأفـراد تابعين ومقهورين ومهدورين[32].. إلى مجتمع منســوج أو نظام اجتماعي سياسي، قوامه علاقات متبادلة واعتماد متبادل بين أفراد أحرار ومسـتقلين، وبين جماعات ومؤسسات حديثة تعزز اسـتقلال الأفراد وحريتهم وتعيد إنتاجها اجتماعيًا. تؤسـس هذه العلاقات على التكافؤ في القيم والمسـاواة في الكرامة الإنسانية والمساواة في الحقوق، والعدالة في توزيع الثروة وعوامل الإنتاج وممارسة السلطة.

بعبـارة أخرى، الاندمـاج الاجتماعي هـو حصيلة جملة من الشـروط الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والسياسية والأخلاقية التي تلبي مطالب الروح الإنســاني، وتجعل أي فرد من أفراد المجتمع المعني يشـعر أنه في بيته. وإذا تحدثنـا بلغة هيغل، نقول: تجعل العقل يشـعر أنه في بيتـه. حديث العقل هنا ليس نافلًا، ولكنه ليس كافيًا، إذ يقتـرن الاندماج الاجتماعي بالتنظيم العقلاني (البيروقراطي) للمجتمع ومؤسساته، وفق تقسـيم العمل وتنظيم الإنتاج، لكن هذه العقلانية لا تستنفد الحياة الاجتماعية.

هذا كله لا ينفي التعارضـات الملازمة للحياة الاجتماعيـة، بالطبع، بل يبتكر لها حلولًا سـلمية، ترضي العقل والحكمة، وتنمّي الروح الإنسـاني في الأفراد والجماعات. وفق هذه الرؤية لا ننظر إلى المساواة القانونية إلّا بصفتها مدخلًا إلى الاندماج أو التشـارك الحر، وشرطًا لازمًا، وليس كافيًا، من شروط تحققه. فالشرط اللازم والكافي هو الاعتراف المبدئي والنهائي بتساوي الأفراد إناثًا وذكورًا في الكرامة الإنسـانية والجدارة والاستحقاق، وتساوي الجماعات الإثنية والدينيـة والمذهبية المختلفة، فـي القيمة الروحيـة والحقوق المدنية والسياسية. وغني عن البيان أن تساوي الجماعات مؤسس على تساوي الأفراد. ويقودنا هذا السياق إلى القول: إن الاندماج الاجتماعي تشارك حر ومتكافئ في إنتاج المعاني والقيم، بالتلازم الضروري مع إنتاج الثروة.

---

(32) نستعير مفهومي القهر والهدر من مصطفى حجازي. راجع تعريفهما في: حجازي، الإنسان المهدور، ص 15. وللاسـتزادة، راجع أيضًـا: مصطفى حجـازي، التخلف الاجتماعـي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، ط. 9 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).

ثامنًا: معايير الاندماج الاجتماعي

لم تقتـفِ هـذه المقاربة أي نمـوذج معطـى، في تعريـف الاندماج الاجتماعي واقتراح معايير قد تسـاعد فـي تلمّس مظاهـره وممكناته، على الرغم من أهمية النماذج المعطاة والمكاسـب المحرزة، بل آثرت الاسترشاد بخصائصها العامة، ممّا لا يجوز أن يهمله أي باحث، ولا سـيما أن المجتمع المدني الحديث (المتدامج) والدولة السياسية الحديثة، أي الدولة الوطنية أو القومية (ولا فارق)، والمبادئ التي تأسسـا عليهـا باتت منجزات ومحرزات إنسـانية عامة، تعدت حدود منشـئها. ويتعلق الأمر هنا بعالمية الثورة العلمية التقنية والثورة الصناعية والثورة الديمقراطية، وثورة المعلومات والاتصالات والأفق التشاركي، المؤسسة كلها على كلية الإنسـان وكونية العقل (المذكر) والحكمة (المؤنثة)، وهما أعدل الأشياء قسـمة بين الناس، وكذلك اللاعقل واللاحكمـة، لأن أفعال الأفراد لا تنتج النظام فحسـب، بـل تنتج الفوضى، وهذه، أي الفوضى، شـقيقة الحرية. وفي ضوء ذلك، تبدو لنا المعايير الآتية أساسية ومتكاملة:

- طبيعة النظام السياسـي، وآليات تكوّن السـلطة وأسـاليب ممارستها وإمكانية أو عدم إمكانية تداولها سـلمًا. يتعلق الأمـر كليًا بما إذا كان الإنتاج الاجتماعي، كمـا وصفناه، هو مـا ينتج السـلطة ويحدد خياراتهـا وآليات عملها وأسـاليب ممارسـتها، أم العكس. وتتعلق طبيعة السـلطة كليًا بما إذا كان المجال السياسـي، أو «المجتمع السياسـي» مجالًا عامًا، يعبّر عن البُعد العمومـي الخالص لعمليـة الإنتاج الاجتماعـي، والحياة النوعيـة للأفراد، ويحمـل إمكانية الانفتاح على الفضاء الإنسـاني، أم مجرد حقل صراع يتعين بنسبة القوى ومبدأ الغلبة.

الدولة هنا هي الصورة النقيّة لعنصر العموميـة أو للبُعد النوعي في حياة الأفراد والجماعات، أو هي «الحياة النوعية للشعب»، بتعبير كارل ماركس[33]،

(33) ماركس، المسألة اليهودية.

وهذا ما يميزها من السلطة بطابعها المزدوج: العام والخاص، بما في ذلك السلطة التشريعية.

نفترض أن عملية أو سيرورة تكوّن المجتمع عملية جدلية (ديالكتيكية) مستمرة، قوامها علاقات جدلية لا حصر لها بين الفردي والخاص والعام، أي بين الفرد والمجتمع والدولة[34]. وهذه العلاقات مُسْتَغْرَقَة في دائرة علاقات جدلية أوسع بين الفرد والمجتمع/ الدولة والنوع، وإلّا فإن هذه السيرورة يمكن أن تنفتح على عصبية وطنية أو قومية كانت ولا تزال عاملًا من عوامل الحروب والنزاعات الإقليمية والدولية.

نفترض من ثم أن تعيّن العام في الخاص هو نفسه تعيّن الفردي فيه، بغض النظر إن كان العام هو الدولة السياسية أو النوع الإنساني، وأن الاندماج الاجتماعي هو توازن هذه العلاقات وتكاملها وانتظامها أنساقًا أو بنى ومؤسسات. فالتربية والثقافة والممارسة الاجتماعية والسياسية كفيلة إمّا بإظهار عنصر العمومية الأصيل، الموجود بالقوة لدى الأفراد والجماعات وتنميته، وإمّا بكبحه وهدره، كما أنها كفيلة إمّا بمداواة المصالح الفردية والخاصة العمياء من عماها، وإمّا بإطلاقها وتركها على عواهنها.

من الثابت أنه يمكن لأي مجتمع معافى أن يداوي هذه المصالح من عماها، مثلما يداوي أي مريض، فلا يجوز قتل المريض للتخلص من المرض، ولولا تعدد المصالح المختلفة لما أحس الناس بالمصلحة المشتركة[35]. ويبدو أن الدواء الناجع هو النظر، في كل مرة، إلى الفردي والخاص بمنظار العام، في المجال الوطني، ومراجعة العام على الخاص والفردي، في الوقت نفسه، مرة تلو الأخرى، للحيلولة دون تجريد الفرد

---

(34) انظر: جاد الكريم الجباعي، المجتمع المدني: هوية الاختلاف، ط. 2 (دمشق: دار النايا، 2010).

(35) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة بولس غانم (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972)، ص 44.

وتبخيره أو تبديـــده في «الإرادة العامة»[36]، والتنكر للمصالح الخاصة باســم مصلحة عامة مزعومة.

- اتساع مجال التبادل والتداول، أي تجاوز حدود البنى الأولية، وتجاوز الحــدود الوطنية، فلا يتقوى الاندماج ويترســخ إلّا بحرّية الأفــراد في التبادل وانفتاح البنى الأولية التي لا ســبيل إلى حذفها[37]، على الفضاء الوطني العام، وانفتاح المجتمع المعني على العالم الخارجي.

- تكافــؤ المعاني والقيــم الماديــة والمعنوية، ولا ســيما تكافؤ الأنوثة والذكورة، بصفتهما قيمتين اجتماعيتين تحــددان طبيعة العلاقة بين البيولوجي والاجتماعي والإنساني.

- المســاواة في الحقوق المدنية والسياسية، وتتضمن المساواة القانونية بين النســاء والرجال. هذه المســاواة صوريــة، لا تتعيّن واقعيًا إلّا بتســاوي الشروط وتكافؤ الفرص، بحسب توكفيل[38]، إذا أخذنا في الحسبان اختلاف الأفراد وتفــاوت قدراتهم ومعارفهــم وخبراتهم وذكائهم وســويات وعيهم. والاختلاف ينفي المســاواة مهما يكن طفيفًا، وهو واقــع لا يمكن تغييره إلّا بثورة على الطبيعة البشــرية، ولا ســيما اختلاف الإناث عن الذكور. كما أن التفاوت نقيض المســاواة دومًا، ولا يمكن حذف بعض صــوره أو نفيها، بل يمكــن تقليصها وتلافــي آثارها الضارة. فالأفــراد، إناثًا وذكورًا، متســاوون أنطولوجيًا في الإنسانية وسياســيًا في المواطَنة والوطنية، أي في الانتماء إلى الوطن والدولة، ومختلفون في ما عدا ذلك، بين هذين الحدَّين، أو لنقُل إنهم متســاوون في أشــكال وجودهم النوعي وحياتهم النوعية، ومختلفون في ما

(36) عرّف ديدرو الإرادة العامة في الموسوعة بقوله: الإرادة العامة هي، في كل فرد، عمل الفهم الخالص الذي يحاكم في صمت الأهواء، وما يمكن للإنســان أن يطلبه من أمثاله، وما لأمثاله من الحق في أن يطلبوه منه»، انظر: آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة صياح جهيم (دمشق: وزارة الثقافة، 1998)، ص 25، انظر أيضًا: روسو، ص 44-46.

(37) نفتــرض أن العقيــدة الدينية، أو نزعة التقديــس والتأليه، ملازمة للعشــيرة، بما هي امتداد للعائلة الطبيعية، فلا يمكن الحديث عن العشيرة بمعزل عن أفكارها ومعتقداتها وأعرافها وعاداتها.

(38) راجع: أليكسي دي توكفيل، الديمقراطية في أميركا.

عدا ذلك، و«الحرية هي السم المضاد الضروري للمساواة» أو للتطرف في المساواة، بحسب توكفيل أيضًا[39].

إن التوتر الدائم والمستمر بين التشابه والاختلاف وبين التساوي الأنطولوجي والتفاوت الاجتماعي سمة ملازمة للجماعات والمجتمعات، تأتي جميع أمراضها من اختلال هذه العلاقة ورجحان أحد طرفيها على الآخر أو طغيانه، أي الاختلاف والتفاوت، ما يجعل «العقد الاجتماعي»[40] أو الاندماج الاجتماعي ضروريًا، والمساواة هي ما تجعله ممكنًا. هنا يبدو الاعتدال فضيلة اجتماعية وسياسية، فضلًا عن أنه فضيلة أخلاقية.

- التشارك الحر في الشؤون العامة وفي حياة الدولة تشاركًا تتجلّى فيه خصائص الأفراد الشخصية والنوعية واتجاهاتهم وميولهم. أو بقول آخر، تحقق أو عدم تحقق فضاء اجتماعي/ إنساني عام هو فضاء الحرية، ومجال سياسي عام ومشترك بين الأفراد والجماعات هو مجال القانون الوضعي المتسق مع القانون الدولي وشرعة حقوق الإنسان والعرف العالمي لحقوق المواطن.

- قدرة المجتمع على تحقيق ذاته قوةً سياسيةً معادلةً لقوة الدولة ولاجمة للسلطة عن أي تجاوز على حقوق الأفراد وحرياتهم. ولا يتأتى ذلك إلّا من استقلال منظمات المجتمع المدني وحريتها، ولا سيما النقابات وجماعات الضغط والأحزاب السياسية البرنامجية ذات الطابع الوطني، لا الأحزاب العقائدية، ولا النقابية السياسية.

- وحدة الاتجاه العام للتربية والتعليم وطبيعة العلاقة بين قطبيهما، هل هي مؤسسة على الحرية والاحترام المتبادل أم على السيطرة والتحكم و«التأديب»، أو الوصاية على العقل والضمير والقوامة عليهما باسم «الحقيقة» و«الفضيلة» وهيبة السلطة ومصونية النظام العام.

(39) توكفيل، الديمقراطية في أميركا.
(40) روسو، ص 33 - 36.

- استقلال القضاء استقلالًا فعليًا، وفصل السلطات، وفقًا لاستقلال الأفراد واستقلال مجالات الحياة الاجتماعية وتكاملها.

- حرية المناقشة العلنية والنقد والتعبير عن الرأي، على جميع المستويات، بلا حدود ولا قيود، ولا تحريم ولا تجريم، ولا سيما حرية الإبداع العلمي والأدبي والفني، ونزع صفة العصمة والقداسة عن الأفكار والأشخاص والرموز.

- تكافؤ الجماعات الإثنية والدينية والمذهبية في القيم، وتساويها في الحقوق المدنية والسياسية، والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بغضّ النظر عن عدد أفراد كل منها، لأن كثرة العدد أو قلته لا تضيفان إلى ماهية أي من هذه الجماعات شيئًا ولا تنقصان منها شيئًا.

- عمومية التنمية الإنسانية والبشرية والاقتصادية وتوازنها وعدالة توزيعها على مختلف المناطق وعلى مختلف الفئات والشرائح الاجتماعية. يقترن هذا المعيار بالشفافية وحق الأفراد ومنظمات المجتمع المدني في الوصول إلى المعلومات ونقد السلطات المعنية ومساءلتها.

في ضوء هذه المعايير يمكن اقتراح مؤشرات لقياس مستوى الاندماج الاجتماعي ووتيرة نموه ومدى عمقه ورسوخه، إمبريقيًا. لعل من أهمها:

• مدى استقلال الأفراد عن البنى الأولية، وما يتمتعون به من حقوق مدنية وسياسية وحريات شخصية وعامة، ولا سيما حرية الفكر والضمير وحرية الرأي والتعبير. يُسْتَدَل على ذلك بمدى إقبال الأفراد على تنظيمات المجتمع المدني الحديثة، ولا سيما النقابات والأحزاب السياسية وتعدد وسائل التعبير عن الرأي وحرية المؤسسات الإعلامية والثقافية واستقلالها.

• مدى توسع الزواج المدني بين الفئات الاجتماعية المختلفة إثنيًا ودينيًا ومذهبيًا وطبقيًا، وهو ما يشير إلى مستوى استقلال الأفراد وحريتهم.

• مدى توسع الأُسرة النووية واستقلالها ماديًا ومعنويًا، واستقلال أفرادها الراشدين.

• مدى الاعتراف بالكرامة الإنسانية للمرأة، أي مدى حريتها واستقلالها وتمكينها من المشاركة في الحياة العامة وحياة الدولة وفي إنتاج المعنى.

• مستوى التعليم، من حيث توسّعه الأفقي والعمودي، ومن حيث مُدْخَلاته ومخرجاته الكمية والنوعية، ومدى تأثيره في التربية واندماجه في العمل وارتباطه بالتنمية الإنسانية والبشرية والاقتصادية، ودرجة مساهمته في انتشار المعرفة العلمية.

• مستوى الفقر أو الغنى، ودرجة التفاوت بين الفئات الاجتماعية.

• مستوى الرضا في الحياة الخاصة والعامة ومجالات العمل والإنتاج.

• درجة التكامل بين البادية والريف والمدينة، ومدى قدرة المدينة على القيام بوظيفتها التمدينية. هنا لا يسع الباحث وينبغي ألا يسلم رأسه لمقولة «ترييف المدينة»، على إطلاقها، فلا يلاحظ سيرورة تمدين الريف وتحضير البادية وحدود هذين التمدين والتحضير وطبيعتهما، ولا يلاحظ تراخي المعايير[41] وتغير أنماط السلوك في البادية والريف عمومًا، ولدى من انتقلوا إلى المدن خصوصًا، ولا سيما الشابات والشبان منهم.

---

(41) يعرف الباحث بتجربته الخاصة كيف تراخت المعايير إزاء الزواج الخارجي، ولا سيما خارج الطائفة أو الملة، وبشأن المهور، والملبس والمأكل والمشرب. وكيف كان الريفيون يترفعون عن بيع الحليب ومشتقاته وبيع الخضروات والفاكهة، خصوصًا بيع العنب لمصانع الخمور، ويعيبون فعل من يفعل ذلك ويؤثمونه، ثم ما لبثوا حتى صاروا يتنافسون في ذلك، ويعدّونه نشاطًا ضروريًا لزيادة الدخل وتحسين نمط الحياة. وكيف تكاثرت الأسر النووية وتقلص نطاق «الدار الكبيرة» التي تضم الأب والأم وأولادهما وأحفادهما، بعد أن كان خروج أحد الأولاد من الدار حدثًا يتداوله أهل القرية ويتكهنون أسبابه. وكيف كان رجال الدّين يحرّمون الاستماع إلى المذياع ثم مشاهدة التلفزيون، وكيف تخطّى الناس ذلك وتراخى التحريم، وغير ذلك كثير، فضلًا عن التغير النسبي في أساليب الإنتاج الزراعي وتطوّر أدواته، والإقبال على زراعة محاصيل جديدة برسم السوق. وإلى ذلك لم نعد نرى المقايضة والمعاوضة وزواج البدل إلّا نادرًا جدًا.

• مستوى الاحتكام إلى القانون الوضعي العام، بدلًا من العرف والشريعة، وأسباب العزوف عن ذلك أو التردد فيه، وهو ما يشير إلى مستوى التداخل أو التخارج بين المجتمع والدولة، ومستوى التداخل أو التخارج بين الحرية والقانون الذي هو ماهية الدولة وجوهرها.

• مدى التمييز أو عدم التمييز بين المواطنات والمواطنين على أساس الانتماء الإثني أو اللغوي أو الديني أو المذهبي أو الجهوي، أو الجندري، أو على أساس المنبت الاجتماعي والموقع الاجتماعي، إن في القوانين أو في الممارسة الاجتماعية والسياسية.

• مدى اقتراب منظومة القيم الاجتماعية السائدة من القيم الإنسانية العامة أو ابتعادها عنها، ومدى تقدم الوعي بقضية حقوق الإنسان والمواطن[42]، وأثر ذلك في علمية الاندماج الاجتماعي.

خاتمة
المجتمع قوة سياسية ممكنة

في ضوء ما تقدم، يمكن القول إن المجتمع في أي من البلدان العربية هو في طور إنتاج نفسه مجتمعًا مدنيًا، وقطع خطوات مهمة في هذه الطريق، بدلالة نمو الأعمال الخاصة وتحديثها كليًا أو جزئيًا، على الرغم من العقبات والمعوّقات والانتكاسات المتعلقة بالوظائف العامة، أي وظائف الدولة التي لا بد من الوقوف عليها ونقدها والعمل على تذليلها. لذلك كنا، ولا نزال، نرى أن تنمية عملية الاندماج الاجتماعي (الوطني) وتسريع وتيرتها وتعميقها يمكن أن تحوِّل المجتمع من «مجتمع عاجز» إلى قوة سياسية فاعلة على الصعيدين الوطني والإقليمي، بنسبة تحوّل الأفراد من رعايا تابعين إلى مواطنين أحرار، وبنسبة سيطرة المجتمع

(42) تكاثرت في سورية، بعد عام 2000 الجمعيات غير الحكومية لحقوق الإنسان، وكانت أولاها «الجمعية السورية لحقوق الإنسان»، التي ساهمتُ في تأسيسها في عام 2001، ثم تلتها الجمعية العربية لحقوق الإنسان، وجمعية سواسية، والجمعية الكردية لحقوق الإنسان، وغيرها، وكذلك الجمعيات التي تعنى بتمكين المرأة.

على مجالات حياته، ولا سيما المجال السياسي الذي يتوّجها ويعاود إنتاجها. ونستند في ذلك إلى وحدة المجتمع المدني والدولة السياسية.

في هذا المجال لا نرى بأسًا في الحرية الاقتصادية التي تؤسّس عليها حريات خصوصًا وعامة، لخلق بيئة تنافسية ملائمة للاندماج الاجتماعي والمشاركة السياسية، وملائمة للتحوّل الديمقراطي، ووضع حدود صارمة للاحتكار، والحرص على أن تقوم شركات القطاع الخاص ومؤسساته بمسؤولياتها الاجتماعية، ومسؤوليتها بشأن البيئة.

درج المثقفون والسياسيون على إيلاء «العامل الذاتي» أهمية قصوى في التغيير الاجتماعي، لا تأثرًا بـ«النظرية اللينينية»، والنزعة الإرادوية التي لقيت رواجًا واسعًا لدى الشيوعيين وغير الشيوعيين فحسب، بل أيضًا استجابة لواقع تجرُّ فيه السلطة جميع العربات، أو تسيِّر جميع قطاعات المجتمع، ولا سيما القطاعين الاقتصادي والمالي. لذلك خُيّل للجميع أن مجرد السيطرة على هذه القاطرة (السلطة) سيحل جميع المشكلات، وسيفرض التغيير الاجتماعي من فوق. تلك هي حال مختلف المجتمعات ما قبل الصناعية التي لا يحتل فيها العمل المنتج سوى حيز ضيق جدًا من حياة الفرد اليومية، ولا يحتل فيها الإنتاج الحديث إلّا حيّزًا ضيقًا من الحياة الاجتماعية. فليس غريبًا وهذه الحال غياب مقولتي المجتمع المدني والدولة السياسية وجهل تناقضهما الجدلي، على مدى أكثر من نصف قرن، والنظر إليهما بازدراء، بصفتهما مقولتين برجوازيتين ومنجزين غربيين، والنظر إلى الديمقراطية التي تعيد السلطة إلى المجتمع وتجعل منه قوة سياسية، بأنها «لا تُلائم طبيعة مجتمعنا».

في مقابل تعويل النخب الثقافية والسياسية على العامل الذاتي (الوعي والإرادة والتنظيم) الذي كان ولا يزال أساسًا للشعبوية الغرائزية، موبوءًا بجرثومة الاستبداد، ندعو إلى إعادة التفكير في العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، على الصعيدين المعرفي والاجتماعي والسياسي، وفق النتائج التي تمخضت عنها العلوم الحديثة، ومن أهمها انتفاء مبدأ الحتمية ومبدأ الاطِّراد، ليحل محلهما مبدأ الإمكان والاحتمال وانبثاق اللامتوقَع وتأثر

موضوع المعرفة والعمل بالـذات العارفة والعاملة. فـإن تصحيح العلاقة بين الذات والموضوع من شـأنه أن يعاود تعريف السياسـة بأنها شأن عام، وفضاء مفتوح على احتمالات شـتى وممكنات مختلفة، فضلًا عن أنها علم الدولة، أو علم إدارة الشؤون العامة، ويدرجها في عملية تحسين شروط الحياة الاجتماعية وتحسين نوعيتها، كما من شـأنه أن يعاد تعريف المجتمع بصفته قوة سياسية، وتعريف الفرد، بصفته فاعلًا اجتماعيًا، بغضّ النظر عن شـروط ولادته، فتكف السياسـة عن كونها حربًا أو امتدادًا للحرب بوسـائل أخـرى، إذا قلبنا مأثور كلاوزفيتس[43]، أي مجرد صراع على السلطة والثروة، بين عصبيات وهويات، لا بأس في أن توظف فيه أكثر الغرائز همجية وأكثر الأساليب دناءة.

المراجع

1 - العربية

كتب

بركات، حليم. المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي. ط. 6. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

برهييه، إميل. في تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، [د. ت.].

تورين، ألان. إنتاج المجتمع. ترجمة الياس بديوي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1976.

(43) نميل إلى هذا القلب الذي أجراه ميشال فوكو، وبسطه في كتابه: يجب الدفاع عن المجتمع المدني.

______. **نقد الحداثة.** ترجمة صياح جهيم. دمشق: وزارة الثقافة، 1998.

توكفيل، أليكسي دي. **الديمقراطية في أميركا.**

الجابري، محمد عابد. **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.** ط. 6. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

الجباعي، جاد الكريم. **طريق إلى الديمقراطية.** بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2010.

______. **المجتمع المدني: هوية الاختلاف.** ط. 2. دمشق: دار النايا، 2010.

______. **وردة في صليب الحاضر: نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية.** دمشق: دار بترا ورابطة العقلانيّين العرب، 2008.

الحافظ، ياسين. **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

حجازي، مصطفى. **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

______. **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور.** ط. 9. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

حمودي، عبد الله. في «**الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة: يليه مقالة في النقد والتأويل.** ترجمة عبد المجيد جحفة. ط. 4. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010.

دركهايم، إميل. **الانتحار.** ترجمة حسن عودة. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011.

روسو، جان جاك. **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي.** ترجمة بولس غانم. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972.

سلامة، غسان. **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

العروي، عبد الله. **مفهوم العقل**. ط. 3. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001.

غليون، برهان. **الوعي الذاتي**. ط. 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992.

فوكو، ميشال. **يجب الدفاع عن المجتمع المدني: دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس لسنة 1976**. ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغورة. بيروت: دار الطليعة، 2003.

كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هبرماس**. ترجمة محمد حسين غلوم؛ مراجعة محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، 1999. (سلسلة عالم المعرفة؛ 244)

ماركس، كارل. **مخطوطات كارل ماركس لعام 1844**. ترجمة محمد مستجير مصطفى. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، د. ت.

______. **المسألة اليهودية**. ترجمة الياس مرقص. بيروت: دار الطليعة، 1969.

موران، إدغار. **مقدمات للخروج من القرن العشرين**. دمشق: وزارة الثقافة، [د. ت.].

النقيب، خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي: دراسة بنائية مقارنة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

الفصل السادس

بناء الدولة المجالية
في البلاد التونسية والمغرب الأقصى
وآليات الاندماج فيها في الفترة الحديثة

عبد الحميد هنية

تتطرّق هذه الدراسة إلى مقارنة عملية بناء الدولة المجالية في تونس والمغرب في الفترة الحديثة (القرن السابع عشر - القرن التاسع عشر). وتختلف العملية بحسب طريقة جمع ولاء المدن والمجموعات المحلية. لذلك، كانت دراسة مؤسسة «البيعة» التي تؤمّن الشرعية للنفوذ المركزي بمنزلة المدخل الأساس لتحسسٍ آليات بناء الإجماع وتمفصل مكونات التركيبات الاجتماعية والسياسية في كلٍّ من البلدين. لكن البيعة لا تخضع دائمًا للطقوس نفسها، ولا توظف التراتبيات الاجتماعية بالطريقة عينها. من هنا تصبح مقارنة الممارسات التي تخص البيعة في كلٍّ من البلدين ضرورة. وللمقارنة بين التجربتين في مجال بناء الدولة المجالية وآليات الاندماج فيها بُعد معرفي ومنهجي أكيد.

بيّنت هذه الدراسة أننا إزاء تركيبتين ذواتي مركزة سياسية عالية نسبيًا، لكنها كشفت عن وجود نمطين مختلفين لبناء الدولة؛ ففي تونس تقوم المركزة على نخب أعيانية مدينية مندمجة تتركز في العاصمة أساسًا، وهي التي كوّنت قاعدة اجتماعية متينة للنفوذ المركزي. وأمّا في المغرب فتُبنى على أساس اتفاق يحصل بين مكوّنات التركيبة في شأن اختيار السلطان الذي يمثّل رمز الإجماع والضامن لتواصله. وهو بمنزلة الثقل المضاد للخصوصيات المحلية التي تجنح بطبعها إلى التفكك والانقسام. واستطاع النفوذ المركزي في تونس أن يُضعف الخصوصيات المحلية، ويجفف تدريجًا منابع النفوذ المضادة له، ويؤسس في الوقت ذاته لولاء جماعي، فضعُف المحلي لمصلحة المركزي الذي استطاع أن يخترق بمؤسساته الكتلة القبلية، ويربط علاقة مباشرة بالأفراد. وبذلك استطاعت الدولة التحوّل بالتدريج من دولة تمارس سيادتها على جمع من الجموع إلى دولة تمارس سيادتها على جمع من الأفراد. عندها وصلت الدولة المجالية في تونس إلى أعلى درجات تكوينها. وعلى العكس من ذلك،

لم يعمل المركز في المغرب علـى إضعاف منابع النفـوذ الأخرى، بل اكتفى باعتراف المجموعات المحلية بسيادته عليها، حتى يمكن القول إنه عمل على تنمية هذه الخصوصيات المحلية وإذكائها لأن من شأن ذلك أن يزيد الدعم لدوره بوصفه ضامنًا أساسًا للإجماع وتواصله بالمغرب، وما تواصُل ممارسة البيعة بطقوسها المعهودة، إلا تعبير عن ذلك. لهذا، يمكن القول إن الدولة في المغرب تُعرّف، في هـذه الفترة، لا بالولاء لمجال ترابـي ذي حدود واضحة ومعلمة، وإنما بالولاء للسـلطان. وتبعًا لذلك، تمارَس سيادة الدولة على جمع من الجموع؛ إذ لم تتحقق للدولة إمكانية اختراق الكتل الجماعوية كي تستطيع النفاذ إلى الأفراد داخلها وتقيم معهم علاقات مباشرة.

إن كل عملية تحييز للمجال تتم بالضرورة عبر جمع ولاء أكبر عدد ممكن من السكان. وصيرورة بناء الدولة في المنطقة المغاربية تختلف بحسب الكيفية التي تتم بها عملية جمع هذا الـولاء والقدرة على تحقيق ذلك[1]. لهذا، نعتبر أن دراسة المؤسسات والممارسات التي تؤمّن الشرعية للنفوذ المركزي عملٌ أساس لفهم الآليات التي تُبنى بوسـاطتها التركيبات الاجتماعية والسياسـية في البلاد المغاربية. ومن بين هذه المؤسسات نجد «البيعة» التي هي عبارة عن عقد يربط بين مكونات المجتمع السياسي لإعادة بناء السلطة، مع إضفاء صبغة القداسة عليها[2]. وللبيعة بُعد رمزي أيضًا[3]؛ فهي تعاود إنتاج بيعة الرضوان التي أُعطيت للرسول محمد (ﷺ) في واقعة الحديبية. والبيعة هي أيضًا ممارسة ذات أهمية مركزية في النظام السياسي؛ فهي تتجدد كلما حصل شـغور على مستوى قمة هرم السلطة. في هـذا الإطار تكون البيعة تلك العملية التي يُنجز فـي إثرها اتفاق «أهل الحل

(1) Michel Camau, «Politique dans le passé, politique aujourd'hui au Maghreb,» dans: *La Greffe de l'état*, sous la direction de Jean-François Bayart, hommes et sociétiés (Paris: Ed. Karthala, 1996), pp. 63-93, et p. 73.

(2) إذ تستمد «البيعة» بُعدها القدسـي في المجتمعات الإسـلامية عمومًا من الزاد القرآني ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾، القرآن الكريم، «سورة الفتح،» الآية 10.

(3) انظـر: Rahma Bourqia, «L'Etat et la gestion du symbolique au maroc précolonial,» dans: Rahma Bourqia et Nicolas Hopkins, eds., *Le Maghreb: Approches des mécanismes d'articultation* (Casablanca: Al Kalam, 1991), pp. 137-151.

والعقد» لاختيار ولي الأمر (أي من يتولّى التصرف في أمور المســلمين). وهي تؤسس لشرعية الحاكم المتولي، فتكون زمنيًا قبل تولّي السلطة، ولا تؤخذ بالقهر بعد الاستيلاء على الحكم. وهي واجبة شــرعًا، لذا جاء في الحديث النبوي أنه من مات بغيرها مات ميتة «جاهلية»[4]. وتترتب عليها التزامات من الطرفين (أولي الأمر والرعية). فمن واجبات ولي الأمر حماية المعتقدات الإسلامية، والحرص على تطبيق التشريعات الإســلامية، وحفظ العباد من الفتن؛ ومن واجبات الرعية الطاعة وتقديم الأداء الذي أقرّه الشرع. لذا كانت البيعة تجسّم بناء الإجماع على مستوى التركيبات الاجتماعية والسياسية في البلاد المغاربية في الحقبة الحديثة. وتخص البيعة صاحب النفوذ الذي يُمنح السلطة المطلقة، وكذلك الوسطاء، أي «أهل الحل والعقد» الذين يبايعونه.

أما البيعة، بوصفها رمزًا وممارسة في آنٍ، فهي أفضل وسيلة لتحسس آليات بناء الإجماع، وكذلك آليات تمفصل مكوّنات التركيبات الاجتماعية والسياسية في البلاد التونســية والمغرب الأقصــى. لكن على الرغم مــن أن البيعة كانت متداولة فــي كامل البلاد المغاربية وفي بقية العالم الإســلامي، فإنها لا تخضع دائمًا للطقوس نفســها، ولا توظف بالطريقة ذاتها التراتبيةَ الاجتماعية الخاصة بكل قطر. من هنا تصبح مقارنة الممارسات التي تخص البيعة في كلٍّ من تونس والمغرب الأقصى الطريقــة المثلى لفهم آليات بنــاء الإجماع وآليات تمفصل المكوّنات الاجتماعية والسياسية لبناء الدولة المجالية في كلٍّ من البلدين.

لا تخفى أهمية المقارنة في مثل هذه الموضوعات. وللمقارنة بين التجربة المغربية والتجربة التونسية في مجال تشــكّل الدولة المجالية وآليات الاندماج فيها بُعد معرفي أكيــد؛ إذ يجعلنا نتجاوز البحث الإمبريقــي الذي قد يحد من نتائج البحث لو تناولنا كل حالة على حدة. وتتيح المقارنة هنا فرصة للمحاولة النظرية بمكافحة تجــارب اجتماعية ذات خصائص مختلفــة، على الرغم من تجانســها التاريخي العام. وهي تؤمّــن على الأقل تخطّــي المحلية المفرطة،

(4) «ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»، صحيح مسلم.

وتضفي تفهمًا أفضل للتجربتين المغربية والتونسية. واعتبر دوركهايم المقارنة في كتابه الانتحار «أهم مفتاح لتفسير الظواهر الاجتماعية»[5].

كيف كانت إذًا تجربة البلدين في ممارسة البيعة؟ وما هي الطقوس المعتمدة في ذلك؟ وما هي رمزيتها السياسية والاجتماعية في بناء الدولة الترابية أو المجالية بالنسبة إلى كلٍّ من البلدين؟ وبتساؤل آخر، كيف تتم عملية جمع الولاء بالمدن وبالمجموعات المحلية (قبلية أكانت أم قروية أم واحوية) قصد سد الشغور في جهاز السلطة؟ أي كيف تتم إعادة بناء السلطة والإجماع عليها؟ وما هي الأدوار التي تؤمّنها كل من المدن والمجموعات المحلية في صيرورة هذا البناء في كلٍّ من المغرب الأقصى والبلاد التونسية؟

أولًا: البيعة رمز وممارسة

تتمّ البيعة في البلاد التونسية كما في المغرب الأقصى دائمًا في إطار طقوس تتكرر من مناسبة إلى أخرى، وتلتئم أيضًا في أماكن مخصوصة ذات قيمة رمزية مهمة بالنسبة إلى الفاعلين في الفترة المعنية بالدراسة. لكن رمزية البيعة ووقعها على الحياة السياسية في المغرب الأقصى أهم كثيرًا ممّا هي الحال في البلاد التونسية في الفترة نفسها. وهما يعكسان ذلك بصورة جلية طبيعة المصادر المتعلقة بالبيعة في كلٍّ من البلدين. فالوثائق الأصلية المتوافرة بشأن البيعة في المغرب كثيرة، إذ تتناقلها الأدبيات السلطانية والتاريخية بتواتر[6]. وفي المقابل، لا نكاد نجد سوى معلومات قليلة ومتفرقة عن ممارسات البيعة

---

(5) المولدي الأحمر، الجذور الاجتماعية للدولة الحديثة في ليبيا: الفرد والمجموعة والبناء الزعامي للظاهرة السياسية، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 78 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 391.

(6) انظر خصوصًا رسالة أهالي فاس مؤرخة في رجب 1206هـ.؛ انظر: عبد الرحمن بن زيدان، العز والصولة في معالم نظم الدولة، 2 ج (الرباط: المطبعة الملكية، 1961)؛ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، 8 ج (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954-1956)؛ Brahim Afatach, «Le Manuscrit de l'acte d'allégeance à Mouley Abd Al Hafidh proclamé Sultan à Marrakech le 6 Rajab 1325 H/16 août 1907 J. C., traduction, notes et commentaires,» *Revue d'histoire maghrébine*, nos. 89-90 (mai 1998), pp. 197-206, et Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912*, textes à l'appui (Paris: F. Maspero, 1977).

في البلاد التونسية في الفترة المعنية بالدراسة. وهي معطيات وصلتنا بصورة غير مباشرة من طريق ما ذكره المؤرخون المعاصرون لذلك العهد. ولهذا الاختلاف بين حالة المغرب الأقصى والبلاد التونسية أسبابه ودلالته، وهو أيضًا شديد الارتباط بطبيعة البيعة وممارستها هنا وهناك.

1 - البيعة بين الشفوي والكتابي

عرفت البيعة في المغرب الأقصى شأنًا مهمًّا وقيمة سياسية كبيرة لا نجد لها مثيلًا في البلاد التونسية. ولذلك اختلفت الممارسات التي خصت البيعة في كلٍّ من البلدين. ففي الحين الذي تعرف فيه البيعة في المغرب أهمية كبرى، وهو ما يتجسّد في وفرة عقود البيعة المكتوبة[7]، لم يحفظ الأرشيف التونسي سوى بيعة واحدة مكتوبة جاءت متأخرة زمنيًّا، وهي تخص بيعة الصادق باي (1859-1882)[8]. ذلك أن البيعة في البلاد التونسية كانت تتم شفويًّا على

(7) يبيّن عبد الرحمن بن زيدان في كتابه كيف أُسست في المغرب معرفة معمقة ودراية كبيرة في فن تحرير البيعة (انظر: ابن زيدان، ج 1، ص 32)؛ ويضيف المؤرخ المغربي عبد الله العروي في كتابه أنه حوفظ على كثير من نصوص البيعة التي صدرت في نواحٍ مختلفة من المغرب الأقصى. وقد انتقى المؤرخون المعاصرون للفترة الحديثة وثائق البيعة التي تميزت بأسلوبها الأدبي. ويضيف أن «بيعة مدن فاس ومراكش والرباط هي الأكثر طولًا وأناقة في أسلوب كتابتها من نظيراتها الصادرة عن المدن الصغيرة. إذ حررت هذه الأخيرة بصورة مقتضبة، وبأسلوب بسيط جدًا، وهي أحيانًا مكررة مرات عديدة من دون تغيير يذكر، انظر: Laroui, *Les Origines*, note 23.
Laroui, *Les Origines*, p. 75, note 23.

(8) الأرشيف الوطني التونسي، العدد 2680. تميزت الأوضاع التي تولى فيها الصادق باي السلطة بالتوتر بين الإيالة التونسية والباب العالي. وبدأ هذا التوتر في إثر احتلال الفرنسيين الجزائر في عام 1830؛ إذ أبدى الباب العالي عقب ذلك عزمه على إحكام السيطرة على الولايات الغربية للحد من توسع أطماع بلدان أوروبا الغربية، ففرض سيطرته المباشرة على الإيالة الطرابلسية وأنهى بها حكم العائلة القرامنلية التي ترجع بداية حكمها إلى أوائل القرن الثامن عشر. وحاول بعد ذلك اعتماد السلوك نفسه مع الإيالة التونسية، فكانت مقاومة الهيئة الحاكمة في تونس لهذا التوجه صارمة لكن بطرائق غير مباشرة. والقصد من كتابة بيعة الصادق باي هو إثبات لدى الباب العالي أن العائلة الحسينية تستمد شرعية حكمها محليًّا (لا من الباب العالي) بوساطة بيعة شرعية تمنحها هيئة «أهل الحل والعقد» في تونس، وأن تزكية الباب العالي تأخذ طابعًا صوريًّا، ولا تؤسس لشرعية الحكم في تونس. وهناك دراسات حاولت أن تقلل من استقلالية البناء السياسي في البلاد التونسية، معتبرة إياها مجرد ولاية تابعة للباب العالي؛ انظر على سبيل المثال: جمال بن طاهر، «البيعة والفرمان والخلعة أو الباي ذو الوجهين» في: عبد الحميد هنية، مشرف، مسار مؤرخ وتجربة تأريخية: أعمال مهداة إلى محمد الهادي الشريف (تونس: منشورات مخبر «دراسات مغاربية»؛ مركز النشر الجامعي، 2008)، ص 25-38.

وجه العموم[9]، وتلتئم بالضرورة في مدينة تونس حتى تصبح شـــرعية[10]. ومن مميزات البيعة في المغرب أنها دائمًا كتابيـــة. وجلبت هذه الميزة انتباه المؤرخ التونســـي أحمد بن أبي الضياف الذي كتب مؤلفه **إتحاف أهـــل الزمان بأخبار ملوك وتونس وعهد الأمان** في ســـتينيات القرن التاســـع عشر ؛ إذ يذكر في هذا الصدد:

«وتكون البيعة (في المغرب الأقصى) مكتوبة على شروط يعقدونها بينهم وبينه في أمور تتوفر عليها دواعي مصلحتهم العامة، والذي يقبل البيعة يشـــهد ذلك الملأ على التزام العمل بها، ويضع خطه على ذلك المكتوب مع شـــهادة العدول عليه بالتزامها، ويحلف بالله على ذلـــك؛ وعند ذلك يرفعون أصواتهم بالدعاء له بالنصر. وهذه هي البيعة الحقيقية عندهم وبدونها لا يكون لها انعقاد، ويبقى ذلك الكتاب في ظرف محلى بمقام مولاي إدريس. فإذا حاد الســـلطان عنه اجتمعت الناس بمقام مولاي إدريس، وهذا الاجتمـــاع طليعة الخلع، فإذا رجع رجعوا لطاعته وإلا أعلنوا بخلعه وتقديم غيره»[11].

---

(9) نجـــد وصفًا دقيقًا للكيفية التي حصلت بها بيعة يوســـف داي (1610-1637) خلفًا لعثمان داي المتوفى في عـــام 1610. فقد ورد في كتاب ابن أبي دينار ما يلي : «فلما مات عثمان (...) أصبحوا منتظرين في أمرهم وتجمعوا عند دار عثمان داي. فبينما هم كذلك إذ دخل علي ثابت وكان من أصحاب يوسف، فلما رأى جمعهم أقبل بجسارته وقبّل يد يوســـف داي وبارك له، فلم يبقَ من الجماعة أحد إلّا وفعل مثله، فبايعه كبار العسكر وطلعوا به إلى القصبة وأجلسوه على عادتهم، وجاءه الناس وبايعوه على طبقاتهم وتم له الأمر»، انظر: محمد بن أبي القاسم ابن دينار، **المؤنس في أخبار أفريقية وتونس**، تحقيق محمد شـــمام، ط. 3 (تونس: المكتبة العتيقة، 1967)، ص 173. ونجد أيضًا وصفًا آخر لبيعة مؤسس الحكم العائلي الحسيني في البلاد التونسية، الباي حسين بن علي تركي (1705-1735) أورده أحمد بن أبي الضياف: «فوقع اتفاق الملأ على ولايته، وأعين عليها، إذ لم يطلبها، وبويع (...) بالمكان المعروف بديوان المدافعية أمام باب القصبة. وشـــهد بيعته الملأ من العلماء والعسكر وأعيان البلاد، وأخذ صفقة أيمانهم، وتوثق منهم»، انظر: أبـــو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر بن أبي الضياف، **اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشـــؤون الثقافية والأخبار، 8 ج، ط. 2 (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1976)، ج 2، ص 107.

(10) وحتى عندما تحصل البيعة الخاصة في دواخـــل البلاد فإنها لا تصبح نهائية إلّا بعد أن تعاد في مدينة تونس.

(11) ابن أبي الضياف، **اتحاف أهل الزمان** (1976)، ج 1، ص 31.

البيعة إذًا عبارة عن عقد بين طرفي المنظومة السياسية، أي قمة هرم السلطة من ناحية و«أهل الحل والعقد» الممثِّلين للأهالي من ناحية ثانية[12]. وما كتابة البيعة إلّا لتثبيت بنود ما اتُّفق عليه بين الطرفين[13]. وعلى العكس ممّا هو معمول به في البلاد التونسية، فإن البيعة العامة في المغرب الأقصى امتداد لعقود البيعة التي تصدر جميعًا بلا استثناء عن المجموعات السكنية كافة: الحضرية منها والريفية، القروية أو القبلية، بحيث إن كل مجموعة ذات كيان واضح تكتب بيعتها، وتساهم بهذه الطريقة في عملية اختيار من سيشغل خطة السلطان في المغرب[14]، وهو إقحام الأطياف الاجتماعية كلها في التزام جماعي بالاختيار الذي حصل عليه وفاق (Consensus).

لم يكن الطابع الشفوي للبيعة في البلاد التونسية وليد الفترة المعنية بهذه الدراسة؛ إذ يؤكد المؤرخ الفرنسي روبير برنشفيك (R. Brunschvig) أن البيعة في العهد الحفصي (القرن الثالث عشر - القرن السادس عشر) قلّ ما تكون كتابية في مدينة تونس. ولكن في دواخل البلاد كثيرًا ما كانت بيعة المدن النائية وشيوخ القبائل البعيدة تكون بوساطة وثيقة كتابية[15]. بهذا يمكن القول إن ممارسة البيعة في البلاد التونسية عرفت تطورًا خلال الفترة الحديثة مقارنةً بما كانت عليه في العهد الحفصي: فلم تعد هناك عقود للبيعة تأتي من دواخل البلاد، والبيعة الرئيسة التي تلتئم في العاصمة هي بيعة شفوية «على الملأ».

---

(12) بيّن الباحث توفيق بشروش في كتابه بالفرنسية *Le Saint et le Prince en Tunisie* (الولي والأمير في البلاد التونسية)، أن البيعة في تونس في العهد العثماني كانت من الطقوس الصورية التي لا تفضي إلى أي التزام كتابي. وهي، بحسب تقديره، تتضارب مع نظام وراثة الحكم في صلب العائلة الحاكمة، انظر: Taoufik Bachrouch, *Le Saint et le Prince en Tunisie: Les Elites tunisiennes du pouvoir et de la dévotion: Contribution à l'étude des groupes sociaux dominants, 1782-1881*, faculté des sciences humaines et sociales de Tunis; histoire: 33 (Tunis: Publications de l'université de Tunis, 1989), p. 594.

(13) انظر: Bourqia, «L'Etat et la gestion du symbolique au maroc précolonial,» p. 144.

(14) رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب (بيروت: دار الطليعة، 1991)، ص 27.

(15) روبار برنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، السلسلة الجامعية؛ 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ج 2، ص 20.

إن الفوارق المسجَّلة في ممارسة البيعة في البلاد التونسية والمغرب الأقصى تكشف عن نمطين مختلفين في تكوّن التركيبتين، خصوصًا في تمفصل مكوناتهما السياسية والاجتماعية. فما هي الدلالات الأنثروبولوجية للطابع الشفوي والكتابي للبيعة في السياقين المعنيين بهذه الدراسة؟

أمّا الكتابي في ممارسة البيعة فمن شأنه أن يثبت الحقوق المسندة بالنسبة إلى كلا الطرفين. وهو قبل كل شيء إجراء احتياطي يُتّخذ في صورة حصول تنكّر للبيعة المسندة. لهذا يمكن القول إن كل محاولة لإثبات الحقوق كتابيًا تفرض في الأساس وجود إمكانية وقوع خلاف قد يؤدي إلى رفضها. يمكن أن يكون للخلاف أسباب حقيقية واضحة للعيان عند القيام بعملية إثبات الحق كتابيًا، وقد تكون هذه الأسباب خفية وضمنية، فيكون الخلاف عندها متوقعًا أو مرتقَبًا، بحيث لا يمكن التفكير في إنتاج وثيقة كتابية مثبتة لحق ما إلّا إذا كان هناك من له مصلحة في إقامة الخلاف يومًا ما، لأن من الطبيعي أيضًا أن تكون الحقوق ثابتة بذاتها ومن دون وضع أي وثيقة كتابية ما دام ليس هنالك من يشكك في أحقيتها. في هذه الصورة يكون التعبير عن هذه الحقوق شفويًا، و«السماع الفاشي» بهذه الحقوق الذي تتعهده الذاكرة الجماعية هو الضامن الأساس لإثباتها.

خلاصة القول، يكون الخلاف الحقيقي أو المتوقّع هو الدافع الأساس لجعل الحق يتحول من مجرد تعبير شفوي إلى موضوع وثيقة كتابية تثبته بصورة ملموسة. واحتمال وقوع الخلاف المفضي إلى التشكيك في شرعية السلطة هو أكبر في المغرب الأقصى ممّا هو في البلاد التونسية في العهد الحديث، ويمكن أن يأتي من مصادر عديدة، ولا سيما من الصراعات الداخلية في صلب العائلات الحاكمة نفسها، أو من المشاحنات الصادرة عن مجموعات محلية منتفضة، وهي مجموعات نُعتت في المغرب الأقصى بـ«السيبة»[16].

(16) وهي المعبَّر عنها أيضا بـ «بلاد السيبة» في مقابل «بلاد المخزن». المعنى السائد لعبارة «بلاد المخزن» هو مجال الحواضر الخاضع للسلطة المركزية (أي المخزن)، وترمز مقولة «بلاد السيبة» =

أمّا الطلب مــن كل مجموعة أو ناحية أو ولايــة أو مدينة أن تكتب بيعتها وتؤمّن وصولها إلى صاحب السلطة، فلم يكن مجانًا[17]، وبقدر ما كثرت عقود البيعة المجمعة، كثرت الإثباتات والقرائن لإدانة المناوئين لصاحب السلطة[18].

ولئن كانت البيعة في البلاد التونســية في الفترة الحديثة شــفهية أساسًــا، فلأن الفاعلين السياســيين لا يرون أنها عقد بأتم معنى الكلمة، وأن هذا العقد يربط ضمنًا صاحب الســلطة والأهالي كما هي الحال في المغرب الأقصى[19].

= إلى النواحي الداخلية الرافضة للســلطة. وهو التأويل الذي فرضته الأدبيات الاســتعمارية. ونجد الكثير من الكتابات التي أعادت النظر في هاتين المقولتين المتقابلتين. مــن ذلك نذكر: Laroui, *Les Origines*, pp. 164 ff; K. Brown, «Excursion sur l'insoumission (*siba*),» dans: *Le Monde rural maghrébin communautés et stratification sociale: Actes du IIIème congrès d'histoire et de la civilisation du Maghreb*, 2 tomes (Alger: Office des publications universitaires, 1987), tome 2, pp. 288-300, et Clifford Geertz, *Observer l'Islam: Changement religieux au Maroc et en Indonésie*, traduction de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset, textes à l'appui. Série islam et société (Paris: La Découverte, 1992), p. 61.

خلافًا لما جاء في الدراســات الاســتعمارية، تبيّن هذه الأعمال أن ظاهرة السيبة يمكن أن تكون أيضًا حضرية لا ريفية قبليــة بالضرورة. ويذكّر كارل براون في هذا الصــدد بانتفاضة الدباغين في مدينة فاس ضد السلطان مولاي الحسن الأول في عام 1873 انظر: Brown, «Excursion,» tome 2, p. 294,

بالرجوع إلى المصادر السابقة عن الفترة الاستعمارية، نلاحظ أن عبارة السيبة تكون دائمًا مستعملة للدلالة على الوضعيــات التي تتميز بالاضطرابات وبحركات الرفض للخضوع إلى رموز الســلطة. فهي كثيرًا ما تكون مقترنة بعبارات مثل «الفتنة» و«الثورة»... إلخ، بحيث إن عبارة السيبة تكون دائمًا دالة على وضعية اجتماعية مضطربة محددة في الزمان والمكان. وما تقسيم المجال المغربي إلى فضاءين متقابلين («بلاد السيبة»، و«بلاد المخزن») هو من إنشاء المدرسة الاستعمارية ولا أساس له في الواقع. ويشير عبد الله العروي إلى أن هذه المدرســة كثيرًا ما عملت أيضًا على خلق علاقة ضمنية بين السيبة والانتفاضات البربرية؛ إذ يندرج هذا التأويل في صلب السياســة البربرية التي ســلكتها الســلطة الاســتعمارية لتقسيم المجتمع المغربي إلى شقين متضاربين : عرب من ناحية وبرابرة من ناحية أخرى. انظر: Laroui, p. 164.

(17) يبــدو أن هذه القاعدة طبقها بصرامة الســلاطين المغاربة في القرن التاســع عشــر، انظر: بورقية، ص 27.

(18) Laroui, p. 74.

(19) فالبيعة في المغرب الأقصى هي عبارة عن عقد يؤســس واجبات الأهالي أمام الســلطان، وكذلك حق الأهالي في خلع الســلطان إذا حاد عن التزاماته، وهو عين ما حدث عندما ثار الدباغون في مدينة فاس في عام 1873، أو عندما خُلع السلطان عبد العزيز في عام 1907. وفي شأن الطابع التعاقدي القوي للبيعة في المغرب الأقصى، انظر:
Laroui, p. 78, et Jocelyne Dakhlia, *Le Divan des rois: Le Politique et le religieux dans l'islam*, collection historique (Paris: Aubier, 1998), pp. 106-108,

انظر أيضًا: بورقية، ص 27.

فالبايات في البلاد التونسية لا يمارسون نفوذهم بالطريقة التي يعتمدها السلاطين في المغرب الأقصى. وإذا كان السلطان في المغرب يلقَّب بأمير المؤمنين ويستمد شرعيته الدينية من أصله الشريف، فكان البايات في تونس يستمدون شرعيتهم الدينية من الباب العالي، حيث يبعث السلطان العثماني الملقَّب بأمير المؤمنين بفرمان التولية إلى تونس، وبذلك يزكّي الباب العالي بيعة الباي، فيقيم الأخير صلاة الجمعة باسم السلطان العثماني، وتُضرب السكة باسمه، ويُرفع العلم العثماني. تلك هي رموز التبعية للحكم العثماني. لكن هذه التبعية تبقى صورية وذات بُعد رمزي؛ إذ تهدف أساسًا إلى تدعيم نفوذ الباي في الداخل وإكسابه شرعية دينية.

أمّا عدم حاجة صاحب السلطة في البلاد التونسية إلى بيعة كتابية تصدر عن المجموعات الداخلية، فمرده إلى أن النفوذ المركزي لا تزعجه الانتفاضات في دواخل البلاد؛ إذ إنه يحظى بمساندة قاعدة اجتماعية حضرية ذات حضور كبير في البلاد التونسية. ثم إنه لا يعوّل على سند وثيقة مكتوبة من المجموعات الريفية، لأن ميزان القوى، بما في الجانب العسكري على وجه الخصوص، هو مصلحته بلا منازع.

2 - رمزية مكان إقامة البيعة

تكتمل مقوّمات البيعة في مدينتين محددتين في البلاد التونسية والمغرب الأقصى: مدينة تونس، وبالتحديد القصبة من ناحية، ومدينة فاس، ومقام مولاي إدريس فيها من ناحية أخرى. وفي الواقع ترجع مركزية مدينة تونس في عملية البيعة إلى العهد الحفصي[20]، حين كانت القصبة التي أسسها الحكام الحفصيون في النصف الأول من القرن الثالث عشر ميلادي، هي المكان الذي

(20) فاطمة بن سليمان، الأرض والهوية: نشوء الدولة الترابية في تونس، 1574-1881 (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 2009)، ص 37-38.

تلتئم فيه البيعة[21] وتتأسس الشرعية السياسية[22]، وحافظت القصبة في مدينة تونس على رمزيتها السياسية إلى يومنا هذا[23]. فعندما تؤخذ البيعة في دواخل البلاد، تبقى منقوصة ما لم تعاود في مدينة تونس. وبغية توكيد مركزية مدينة تونس في الحياة السياسية بصورة عامة، من المفيد أن نذكر أن الحاكم الذي يفقد السيطرة على مدينة تونس لمصلحة طرف مناهض يصبح بلا شرعية[24]، ويمكن أن يسترجع حكمه وشرعيته بسيطرته مجدّدًا على العاصمة، بحيث يصح القول إن مدينة تونس أضحت ذات رمزية قصوى لتأسيس النفوذ المركزي وإعادة تأسيسه، ومعه الشرعية السياسية.

من ناحية أخرى، تشير الوثائق المعاصرة للفترة المعنية بالدراسة إلى وجود بيعة «عامة» وبيعة «خاصة»، ومن المفيد أن نوضح هذين التصنيفين للبيعة.

تناولت الدراسات التي خصت هذين التصنيفين على النحو التالي: فالبيعة

(21) نجد هذه الرمزية للقصبة في عملية التولية في مصر في العهد المملوكي، انظر: Rachida Chapoutot-Remadi, «Liens et relations au sein de l'élite mamlûk sous les premiers sultans bahrides 648/1250-741/1340,» (thèse de doctorat d'état, université de Provence, Aix-Marseille, 1993), pp. 83-85.

(22) أبو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر بن أبي الضياف، وثائق تونسية: من رسائل ابن ابي الضياف، تتمة لإتحاف أهل الزمان، تحقيق محمد الصالح مزالي (تونس: الدار التونسية للنشر، [1969])، ص 25.

(23) تمثل القصبة في مدينة تونس إلى يومنا هذا موضوع رهانات سياسية تتجاذبه الأحزاب السياسية، ومؤسسة البلدية، والحكومات المتلاحقة. وكانت القصبة في حوادث الثورة التونسية في عام 2011 المقر الأساس لاعتصام الفئات الشعبية التي تريد فرض إصلاحات كاستحقاق للثورة.

(24) ولنا في ذلك مثال يكشف عن الأوضاع التي اعتلى فيها علي باشا (1735-1752) الحكم في تونس على حساب عمّه حسين بن علي (1705-1735). وكان هذا الأخير قد خسر في أثناء صراعه مع ابن أخيه السيطرة على مدينة تونس، فوصف لنا المؤرخ محمد الصغير أن بن يوسف، بلغته الأقرب إلى اللهجة العامية، الكيفية التي تمت بها بيعة علي باشا في تونس عام 1735: «واجتمع أهل الديوان عند القصبة [...] واجتمع أكابر الترك عشية فقال الدولاتلي إن حسين باي ترك تخته هو وأولاده وقصدوا القيروان ومن يقوم بهذا الأمر فالأولى نبايع ونولي علي باشا الأمر [...] الله ينصر من صبح فنادت الناس بقولهم الله ينصر من صبح [...] وركضت الخيل ودخلوا الليل ووصلوا إلى علي باشا وبشّروه بالولاية [...] ولما قرب من تونس فزع إليه الرفيع والوضيع إرسالًا وقبّلوا يده وبايعوه وهنوه بالولاية [...]». انظر: محمد بن محمد الصغير، التكميل المشفي للغليل على كتاب العبر لابن خلدون، مخطوط في: المكتبة الوطنية التونسية، رقم 5264، ورقة 206.

الأولى قُرئت بأنها بيعة عامة الناس، في حين قُرئت الثانية بأنها بيعة يحضرها عليّة القوم[25]. في واقع الأمر، ليس المقصود بالعامة والخاصة هنا السلّم الاجتماعي، وإنما المقام (Registre) السياسي، بحيث تفيد «البيعة الخاصة» بأنها البيعة التي يحضرها (أو يعطيها) عدد قليل من الناس، أي من بيدهم الحل والعقد، وتفيد «البيعة العامة» بأنها البيعة الشاملة، أي التي يشهدها عدد كبير من الناس، هم أساسًا أعيان يأتون من كل صوب[26].

أمّا بالنسبة إلى المغرب الأقصى فإن مدينة فاس تمثّل رمز الأدارسة. وإذا كانت البيعات كلها الصادرة عن الجهات الداخلية، حضرية أكانت أم ريفية قبلية، هي بيعات ضرورية، فإن بيعة مدينة فاس إلزامية ومؤسسة لكل نفوذ سلطاني. وفي هذا الصدد يكتب ابن زيدان: «وكان عقد البيعة يُكتب أولًا بمدينة فاس في غالب الأحيان. وإذا بويع الملك الجديد في غيرها فلا تُعتبر بيعته تامة وسلطته شرعية إلّا بعد اعتراف مدينة فاس به»[27]. إذًا تُعتبر بيعة أهل فاس البيعة الأهم، وهي المؤسسة للسلطة والمستلهمة لبقية البيعات[28]. ويتجدد في مدينة فاس أيضًا الحدث المؤسس للشرف الذي انطلق مع الحكم العائلي الإدريسي، وعرف دفعًا جديدًا مع الحكم المريني، وتدعّم مع النفوذ العلوي[29]. كما أن مدينة فاس هي أيضًا رمز المعرفة الشرعية، إذ تضم في

---

(25) برنشفيك، ج 2، ص 18 وما بعدها، و A. Ibn Abî Dhiyâf, *Ith'âf'ahl al-zamân bi-'akhbâri mulûki Tûnis wa 'ahd al-'amân*, éd. André Raymond, 2 vols., édition critique (Tunis: Alif/Éditions de la Méditerranée-IRMC-ISHMN, 1994), vol. 2, *chapitre IV et V: Règnes de Husaïn Bey et Mustafâ Bey*, pp. 3-4.

(26) وصف المؤرخ ابن أبي الضياف في إحدى رسائله إلى المصلح خير الدين التونسي مختلف مراحل تولي محمد باي (1855-1895) الحكم في تونس مباشرة بعد وفاة أخيه أحمد باي، فتطرّق إلى بيعتين: «خاصة» و«عامة». أمّا الأولى فهي محصورة في دائرة الباي الضيقة، يحضرها المقربون فحسب. ثم تنقل المعلومة بعد ذلك إلى دواخل البلاد؛ فيكتب ابن أبي الضياف في هذا الصدد ما يلي: «وقعت البيعة وإعلام أهل العمالة وأمرهم بالقدوم على العادة» فتحصل بذلك «البيعة العامة التي لم يتخلف عليها أحد». انظر: ابن أبي الضياف، وثائق تونسية، ص 25.

(27) ابن زيدان، ج 1، ص 401.

(28) تبيّن رحمة بورقية أن مدينة فاس هي الموقع الرمز الذي تنطلق منه السلطة الشرعية. انظر: Bourqia, «L'Etat et la gestion du symbolique au maroc précolonial,» p. 144.

(29) انظر: M. Garcia-Arenal and E. Manzano Moreno, «Idrissisme et villes idrissides,» *Studia Islamica*, no. 82 (Octobre 1995), p. 10.

الوقت عينه جامع القرويين، رمز العلم والمعرفة وقتذاك، فإذا كانت مدينة تونس وقصبتها تستمدان رمزيتهما السياسية من النفوذ السياسي- العسكري الذي تتمتعان به، فإن مدينة فاس ومقام الأدارسة فيها يستمدان رمزيتهما من النفوذ القدسي المستلهَم من الشرف ومن الشرعية العلمية التي يتحلى بها العلماء القرويون.

3 - البيعة عقد ومساومة[30]

يفرض عقد البيعة دائمًا، كتابيًا أكان أم شفويًا، وجود مساومة بين الأطراف السياسية تأخذ صورًا مختلفة بحسب كل تركيبة اجتماعية. وتكون الاتفاقات الناجمة عن هذه المساومة أساس إعادة إنتاج الهيئات المشرفة على ممارسة النفوذ. وتحتل المساومة بين الأطراف السياسية في عملية البيعة في المغرب الأقصى مكانة مهمة في الحياة السياسية؛ فهي تكاد تكون الفرصة الوحيدة التي تتوافر لكل مجموعة محلية (صغيرة أو كبيرة) كي تدفع باتجاه إرساء اتفاق جديد انطلاقًا من قاعدة توافقية جديدة، حيث يحصل الاتفاق بين أفراد المجموعة أولًا، ثم بين أعيان المجموعة (أي «أهل الحل والعقد» داخل المجموعة) من ناحية، وممثّلي المركز من ناحية ثانية، كالوالي مثلًا، أو متعهد/ ملتزم الضرائب، أو القاضي... إلخ، إذ غالبًا ما لا تتعدى علاقة الأهالي هذا المستوى من التمثيل للسلطة المركزية. لهذا، يمكن القول إن لكل اتفاق يحصل بخصوص البيعة في المغرب الأقصى زمانًا ومكانًا: فزمان الاتفاق هو زمان حكم من حظي بالبيعة، ومكانه محدَّد بالمجال الذي تحتله المجموعة المعنية بالاتفاق. أمّا موضوع الاتفاق فهو اختيار من سيتولى الحكم، وتبعات ذلك الاختيار ومدى جدواه[31]. ويمكن أن يحصل الاتفاق على مقدار أداء جبائي، أو كيفية خلاصه، خصوصًا إذا اعتبره الأهالي غير شرعي. ولم يكن التعاقد على الاتفاق صوريًا قط، كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن أول مرة، بل

---

(30) تعبر كلمة مساومة عن التفاوض والاشتراط والتوافق والتعهد والالتزام.

(31) انظر: Bourqia, «L'Etat et la gestion du symbolique au maroc précolonial,» p. 145.

يُؤخذ عادة مأخذ الجد، بالنسبة إلى الأهالي على الأقل، وانتفاضة الدباغين في مدينة فاس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر دليل قاطع على ذلك[32]. وصورة الواقعة أن طائفة الدباغين في هذه المدينة اتفقت مع الأعيان المكلّفين بإعداد بيعة فاس على أن تكون بيعتهم بشرط تخلّي السلطان عن الأداء الذي يُعبَّر عنه بـ«المكس»[33]، ويُعتبر غير شرعي. وبقي هذا البند من الاتفاق شفويًا ولم يدوَّن في البيعة الخاصة بالمدينة. وبما أن السلطان لم يطبّق الاتفاق، اندلعت انتفاضة، سرعان ما أخمدت بشراسة. ولكن السلطان أبطل الأداء المذكور في عام 1886.

على العكس ممّا يحدث في المغرب الأقصى، ليس ثمة مساومة (علنية أو خفية) بين الأطراف المتعاقدة في عملية البيعة الممارَسة في البلاد التونسية[34]، إن للمدن والمناطق الخاضعة لها أو الأرياف البعيدة. ولا ترشدنا المصادر سوى إلى قدوم وفود المدن الداخلية إلى العاصمة للمشاركة في مراسم البيعة التي يمكن أن تُقدم فيها هدايا إلى الحاكم الجديد[35]. وأمّا في دواخل البلاد، حيث تقطن المجموعات القبلية القروية، فتكون البيعة في صورة مختلفة. ومن

---

(32) Laroui, p. 78.

(33) «المكس»: هو أداء تختص به المدن، يوظف في الأنشطة الاقتصادية الحضرية أي التجارة والحرف.

(34) وما تأكيد المؤرخ ابن أبي الضياف الطابع التعاقدي للبيعة في المغرب إلا دليل على انعدام الظاهرة ذاتها في البلاد التونسية، انظر: ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان (1976)، ج 1، ص 31.

(35) يشير المؤرخ ابن أبي الضياف إلى أن بكار الجلولي، قائد صفاقس، عندما رئس «وفد البيعة» إلى العاصمة بمناسبة اعتلاء حمودة باشا الحكم، أخذ معه هدية للباي هي مملوك اشتراه له من اسطنبول، انظر: أبو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، 8 ج (تونس: كتابة الدولة للثقافة والأخبار، 1963-1966)، ج 7، ص 90. تقديم هدية بمناسبة البيعة هي ظاهرة معروفة أيضًا في المغرب، انظر: R. Jamous, « Interdit, violence et baraka: Le Problème de la souveraineté dans le Maroc traditionnel,» dans: Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes, *Islam, société et communauté: Anthropologies du Maghreb*, [rédigé] par Catherine Baroin [et al.]; sous la direction de Ernest Gellner, les cahiers du C. R. E. S. M.; 12 (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1981), p. 42.

المفيد أن نذكر أن هذه المجموعات أُخضعت وأُضعفت قدراتها القتالية منذ منتصف القرن السابع عشر على أيدي المراديين (1630-1702م)[36]. ووقع تفكيك التجمعات القبلية الكبرى[37] التي كانت حتى ذلك التاريخ سدًّا أمام كل محاولة لإرساء مركزة سياسية متينة، فحلّ محلها، في المنطقة الثرية في شمال البلاد التونسية، عدد كبير من القبائل صغيرة الحجم التي لا حول لها ولا قوة أمام المركز السياسي الصاعد، بحيث أصبح ميزان القوى منذ تلك الفترة لمصلحة البايات المراديين الذين استطاعوا إرساء حكم عائلي في تونس. ولكن على الرغم من ذلك، اتبع المراديون سياسة حذرة للحصول على ولاء القبائل في دواخل البلاد، خصوصًا القبائل التي توجد في الوسط الغربي من البلاد وجنوبها.

لكل مجموعة (كبيرة أو صغيرة) شيخ يرئسها، ومجلس أعيان يتخذ أسماء مختلفة باختلاف الجهات («ميعاد»، أو «رجال الكبار»، أو «الحلقة»... إلخ). ويستمد الشيخ نفوذه، قبل كل شيء، من مجموعته (أي «إخوته» كما يقال كذلك في المصادر الجبائية). ولذا يكون أفراد المجموعة «شركاء» له لا «رعية». وأمّا «الولاء» (l'allégeance) في هذا الإطار الاجتماعي، فهو للمجموعة. ولا يكون «الولاء» لممثل النفوذ المركزي إلّا بتوسط من الشيخ الذي يعلن (شفويًا) البيعة للأمير في أثناء مروره بـ «المحلة»[38] لجمع الضرائب من المجموعات

(36) عبد الحميد هنية، تونس العثمانية: بناء الدولة والمجال من القرن السادس عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر، الذاكرة التاريخية للبلاد التونسية (تونس: تبر الزمان، 2012)، ص 140- 146.

(37) المقصود بتفكيك «التجمعات القبلية الكبرى» (Confédération tribale) إضعاف روابطها وتحولها من تجمع قبلي كبير إلى مجموعات قبلية صغيرة لا حول لها ولا قوة أمام السلطة المركزية.

(38) «المحلة» هي مؤسسة سياسية وعسكرية تعود في الأصل إلى الفترة الحفصية، وتتكوّن من فرق عسكرية مختلفة تخرج لجمع الضرائب مرتين في العام الواحد: تتوجه في الشتاء (كانون الأول/ ديسمبر وكانون الثاني/ يناير) نحو الجنوب، خصوصًا نحو الجريد زمن صابة التمور، وفي الصيف (تموز/ يوليو وآب/ أغسطس) نحو الشمال زمن صابة القمح. وقد حافظ العثمانيون على هذه المؤسسة عندما استولوا على البلاد التونسية في عام 1574. ووظيفة المحلة الأساسيّة هي جمع الضرائب وردع المناوئين للسلطة المركزية. وهي بمنزلة همزة وصل بين أجزاء البلاد من جهة والمركز السياسي من جهة أخرى.

الداخلية. ويكون دفع الضريبة بانتظام أبلغ تعبير عن هذا الولاء؛ ولهذا لا تتحقق سيطرة النفوذ المركزي على المجموعة إلّا بتوسط الشيخ. والمهم أن نرى كيف أن لا علاقة مباشرة للسلطة المركزية بالأفراد الذين يكوّنون المجموعات القبلية؛ فسلطتها على هذه الأخيرة هي سلطة إجماليّة. ويتجسّد ذلك في بعض الممارسات التي تكرس العلاقة بين السلطة والمجموعة. ومن ذلك أن عملية تعيين الشيخ لا تكتمل وتصبح نهائية إلّا بعد حصول المرشح على تزكية السلطة المركزية التي تستخلص في مقابل ذلك الأداء المسمّى «طريق المشيخ». ولهذا الأداء رمزية بالغة الأهمية للنفوذ المركزي، وكذلك للمجموعة المحلية؛ فهو يعني للسلطة المركزية اعتراف (أو تجديد اعتراف) المجموعة المحلية بسيادتها عليها. ويعني للمجموعة المحلية اعتراف السلطة المركزية باستقلاليتها في تسيير شؤونها الداخلية[39]. إضافة إلى ذلك، أقام الأعيان (الشيوخ) في الأوساط القبلية مع البايات، منذ عهد المراديين، علاقة تحالف تقوم على اتفاق ضمني يقتضي اعتراف كل طرف بنفوذ الطرف الآخر. وتجسد هذا الاتفاق في مجموعة من الممارسات، البسيطة في حد ذاتها لكنها ذات رمزية بالغة الأهمية.

نذكر من بين هذه الممارسات، تبادل الهدايا بين الباي وشيوخ القبائل بمناسبة مرور الأول بـ «المحلة»، فيقدم الأعيان إلى الباي هدية تليق بمقامه، يعبَّر عنها بـ «فرس العادة» أو «حصان العادة». وتكون بذلك ردًّا على الهدية التي يقدمها الباي إليهم عند حلوله بـ «المحلة»، ولهذا التصرف رمزية سياسية بالغة الأهمية للطرفين[40]؛ فكل طرف يرسخ بهديته مكانته لدى الآخر، وهو أبلغ تعبير عن أن العلاقة السياسية التي تربطهما هي علاقة تحالف قائمة على مبدأ التبعية المتبادلة. ثم إن من شأن «العادات» المرافقة لهذه العلاقة أن تكسبها الاستقرار والاستمرارية.

---

(39) هنية، تونس العثمانية، ص 55.

(40) انظر: مارسيل موس، بحث في الهبة: شكل التبادل وعلّته في المجتمعات القديمة، ترجمة المولدي الأحمر (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011).

من خلال هؤلاء الأعيان، أمّن النفوذ المركزي لنفسـه إمكانية بسط سيطرة إجمالية على دواخل البلاد مع بعض الاسـتقرار[41]، كما أمّنت الاسـتمرارية هذه سيطرة مؤسسـة «المحلة»[42]. ولم تتغير هذه العلاقة بصورة جذرية، ولا أفضت إلى سيطرة أكثر حدة في البلاد التونسـية إلّا بدءًا من منتصف القرن التاسع عشر، عندما فرضت السلطة المركزية سياسـة تقوم على ربط علاقة مباشرة مع كل فرد من أفراد القبائل[43].

كما كان دور الأعيان أساسًا في المغرب الأقصى والبلاد التونسية، لجمع ولاء المجموعات السـكانية بمختلف أصنافها، مع ما يتبع ذلك من مفاوضات عند الاقتضاء، وتتألف من هؤلاء الأعيان في الحالات كلها مؤسسة «أهل الحل والعقد» لكل مجموعة.

4 - البيعة و«أهل الحل والعقد»

إن مؤسسـة «أهل الحل والعقد»[44] محورية وأساسية في كل عملية إعادة

---

(41) هنية، تونس العثمانية، ص 158.

(42) الوظيفة نفسـها توفرها مؤسسـة «الحركة» في المغرب الأقصى. وتؤمن مؤسسـتا المحلة والحركة مسـرحة النفوذ في كلا البلدين، انظر في شـأن هذا الموضـوع: Jocelyne Dakhlia, «Dans la mouvance du prince: La Symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb,» *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, vol. 43, no. 3 (1988), pp. 735-760, et A. El-Moudden, «Etat et société rurale à travers la *h'arka* au Maroc du XIX^e siècle,» *Maghreb Review*, vol. 8, nos. 5-6 (1983), pp. 141-145.

(43) انظـر الأعمال التي خصصتها لدراسـة ظاهرة التفريـد في البلاد التونسـية: Abdelhamid Hénia: «La sujétion de l'individu dans le milieu tribal en Tunisie à la veille du protectorat français,» dans: Kirsi Virtanen, ed., *Individual, Ideologies and Society: Tracing the Mosaic of Mediterranean History*, Tampere Peace Research Institute research report; no. 89, 2000 (Tampere, Finland: Tampere Peace Research Institute, 2001), pp. 179-194; «L'Individu entre la logique étatique et la logique communautaire: Cas de la Tunisie à l'époque moderne XVIIe-XIXe siècles),» dans: Mohamed-Hedi Cherif et Abdelhamid Henia, dirs., *Individu et pouvoir dans les pays islamo-méditerranéens*, individu et société dans le monde méditerranéen musulman (Paris: Maisonneuve et Larose, [2009]), pp. 67-83, et «Dynamique du statut de l'individu en Tunisie (XVIIIe-XXe siècles),» dans: Abdelhamid Henia [et al.], dirs., *Itinéraire d'un historien et d'une historiographie: Mélanges de diraset offerts à Mohamed-Hédi Cherif* (Tunis: Centre de publications universitaires, 2008), pp. 157-176.

(44) نجد في عقد بيعة مدينة فاس لمولاي سـليمان في عام 1790، وصفًا لمكونات هيئة «أهل الحل والعقـد»: «الصدور الأعيان وأهل الوجاهة في هذا الزمـان وذوي الحل والعقد ومن إليهم القول والرد»، انظر: الناصري، الاسـتقصا لأخبار دول المغرب الأقصى. ونعت عبد اللـه العروي أهل الحل والعقد بـ «نخبة» السلطة، انظر: Laroui, p. 80.

إنتاج الإجماع في إطار التركيبات الاجتماعية والسياسية في المغرب الكبير. بل يمكن القول إن هذه المؤسسة هي رمز هذا الإجماع والضامنة له. لهذا، هي أساس لكل بيعة محلية أو مركزية، «خاصة» أو «عامة»؛ إذ تؤمّن الوساطة بين الأهالي من ناحية وصاحب السلطة من ناحية أخرى.

من يمكن أن يكونوا أعضاء «أهل الحل والعقد» كي تتسنى لهم المشاركة في اختيار من ستؤول إليه البيعة؟ إنهم بصورة عامة الأعيان في إطار مجموعة معيّنة. وفي الحالات كافة، يكون حضور العلماء أساسًا في هذه المؤسسة، وتتمثّل مهمتهم في الأساس في إضفاء صبغة شرعية على عملية الاختيار. وفي العادة يمثّل هؤلاء الأعيان مجمل القوى الاجتماعية والسياسية داخل المجموعة المعنية بالبيعة. وعندما نتفحص تركيبة «أهل الحل والعقد» الاجتماعية، يتبين أنها تجمع ممثّلين عن جميع القوى الاجتماعية والسياسية، الفاعلة بصورة أساس في عملية البيعة. وتعرض وثائق البيعة أعضاء «أهل الحل والعقد» بحسب ترتيب المكانة الاجتماعية والسياسية لكل فرد. ولم يكن هذا الترتيب اعتباطيًا[45]؛ فهو يكشف عن التراتبية الاجتماعية داخل المجموعة التي ينتمي إليها «أهل الحل والعقد». ويتضح أن المركز الذي يمكن أن يحتله أحد هؤلاء في هذه التراتبية غير مستقر؛ إذ هو موضوع مساومة ومراهنة باستمرار، ويتأثر بتطور موازين القوى والحراك الاجتماعي داخل المجموعة. ففي مدينة تونس، نلاحظ أن هذا الترتيب يتغير من فترة إلى أخرى؛ إذ كانت العناصر التركية العسكرية تتصدر المشهد السياسي حتى بدايات القرن التاسع عشر، ثم نرى كيف حلّ العلماء محلهم بالتدرج. وأمّا الأعيان من الأهالي فلم يُقحموا في هذه المؤسسة منذ البداية. ومع حكم الباي حسين بن علي (1705-1735م)، بدأ ذكرهم من بين عناصر «أهل الحل والعقد»، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بالبيعة.

---

(45) «إن أبسط تغيير يحدث في الدور الموكل إلى شخص في التقاليد الاحتفالية يفضي إلى تغيير في رتبته في البلاط وفي مجتمع البلاط.» [....] «وكثيرا ما تفضي الرجات في المراسم، ولو كانت ضئيلة جدًا، بالكاد يشعر بها المرء، أو قوية ذات تأثير قوي، إلى تغيير متجدد في المكانة والمسافة التي تفصل بين رجال البلاط في ما بينهم»، انظر: Norbert Elias, *La Société de cour,* traduction de l'allemand par Pierre Kamnitzer et par Jeanne Etoré; préface de Roger Chartier (Paris: Flammarion, 1985), p. 92.

يتغير هـذا الترتيب في المغرب الأقصى أيضًا مـن مدينة إلى أخرى. ففي الرباط، على سبيل المثال، وهي مدينة ساحلية تنشـط فيها الملاحة والقرصنة (أي الجهاد البحري) على وجه الخصوص، نجد مـن بين أعضاء «أهل الحل والعقد» من يمثّل الـ «مدافعيـة» و«رياس البحر»[46]. ويبقى الأشـراف الذين يتصدرون دائمًا قوائم أعضاء «أهل الحل والعقد» حيثما وجِدت.

يمكن القول إن مؤسسـة «أهل الحل والعقد» هـي عمومًا القوة المضادة للسـلطة، إن في المغرب الأقصـى أو في البلاد التونسـية. وتخضع في طبيعة انتظامها وفقًا للتركيبة الاجتماعية والسياسية التي توجد فيها. ونجد في المغرب، إلى جانب مؤسسـة «أهل الحل والعقـد» المركزية، أي المحيطة بالسـلطان، مؤسسـات مماثلة متمركزة في مواقع عديدة من دواخـل البلاد، حضرية (مثل فاس، ومراكش، ومكناس... إلخ) أو قبلية. وأمّا في البلاد التونسـية فلا تذكر وثائق الفترة نفسها سوى مؤسسة «أهل الحل والعقد» التي مقرها مدينة تونس. فما هي دلالة مركزة هذه المؤسسـة وعدمه للوقوف بصـورة أفضل على نظام تحييز المجال في كلٍّ من التركيبتين المغربية والتونسية؟

ثانيًا: كيفية تحييز المجال؟

توجد فـي تركيبة اجتماعية وسياسـية معيّنة علاقة متينة بيـن نظام تحييز المجال والتراتبيـة الاجتماعية. ونعتقد أن ممارسـة البيعة فـي هذين البلدين (المغرب الأقصى والبلاد التونسية) تكشف عن الأبعاد الحقيقية لممارسة نفوذ كل طرف من أطراف المعادلة السياسـية في البلدين، أي من تُعهد إليه السلطة العليا من ناحية، ومن يُسند هذه السـلطة بإعطاء البيعة من ناحية أخرى. وتتغير دائرة ممارسة هذا النفوذ بحسب مستوى تدرّج التراتبية الاجتماعية في التركيبة المعنية.

نعتقد أن دراسـة نظام التراتبية الاجتماعية في كلٍّ من البلدين يكشف لنا

---

(46) Laroui, p. 72.

عن الكيفية التي تجري بها عملية جمع الولاءات، أي كيف تُبنى الدولة المجالية ويعاد بناؤها. فما هي إذًا الاستنتاجات التي نحصل عليها بعد عرض ممارسة البيعة بطقوسها ورموزها والمؤسسات التي تتعهدها، لفهم نظام تحييز المجال وبناء الدولة المجالية في كلّ من البلدين المعنيين بالدراسة؟

1 - التراتبية على مستوى التركيبة الاجتماعية والسياسية ككل

يمكن القول إجمالًا إن التركيبتين المغربية والتونسية تمثّلان في الفترة الحديثة دولتين ذواتي مركزية مهمة نسبيًّا، مع وجود تراتبية في البلاد التونسية أكثر حدة ممّا هي في المغرب الأقصى؛ إذ نلمس في البلاد التونسية مستوى أول من التراتبية الاجتماعية تتعهده ترسانة من القواعد الأيديولوجية والتشريعية برعاية علماء المدن.

يضع هذا المستوى من التراتبية التركيبات الحضرية (أي المجتمعات المدينية) في مرتبة عليا، ويضع في مرتبة دنيا المجموعاتِ القبلية والقروية والواحوية (ذات الطابع الريفي) الموجودة عمومًا في دواخل البلاد. وأمّا المدن فهي أساسًا في الشريط الساحلي، وقليل منها يقع في دواخل البلاد (باجة والكاف والقيروان وقفصة وتوزر)، وعادة محطات للتجارة البرية. وتمتاز المدن في البلاد التونسية بكثرتها النسبية، مقارنة بمدن المغرب، وحتى بمدن البلدان المغاربية الأخرى، وبكونها ذات حضور وتأثير قويين في مجمل التركيبة ككل، وذلك على مستوى الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية[(47)]. وأفرزت هذه الترابية في القرن السابع عشر عبارات جديدة تقوم على مبدأ الثنائية التي من شأنها أن تكرس هذه التراتبية، وهي ثنائية لم تعهدها البلاد التونسية قبل

(47) انظر مقالتي (كُتبت في الأصل بالفرنسية ونُشرت في ترجمة إيطالية) بعنوان: «المدن المغاربية خلال العهد الحديث: هل شكلت محملًا للحداثة؟» Abdelhamid Hénia, «Le città nel Maghreb in et à moderna: vettore di modernità?,» (traduction italienne d'un article initialement écrit en français «Les Villes au Maghreb à l'époque moderne: Vecteur de modernité?»), dans: Enrico Lachelle et Paolo Militello, eds., *L'Insediamento nella Sicilia d'età moderna e contemporanea: atti del convegno internazionale (Catania, 20 settembre 2007)*, Quaderni di Mediterranea; 5 (Bari: Edipuglia, 2008), pp. 143-165.

هذا التاريخ، فـي العهد الحفصي مثلًا (بين القرنين الثالث عشـر والسـادس عشـر). وأشـهر هذه العبارات تلك التي نجدها في مدينة تونس، وهي عبارة «بلدي» بمعنى سـاكن المدينة من ناحية، و«العربي» بمعنـى الريفي من ناحية أخرى[48]. وتتجسّـد نتائج هذه التراتبية على المسـتوى الجبائي، وكذلك على مستوى الممارسـة القضائية والتشريعية. فعلى المسـتوى الجبائي تفرض على العربي ضرائب أكبر ممّا يُفرض على البلدي[49]. وأما على المسـتوى القضائي والتشـريعي فيقرّ الفقهاء مبدأ عدم مساواة شـهادة «البلدي» بشهادة «العربي»، ومنه ذلك أن شهادة «العربي» لا تصح ضد «البلدي»[50].

إضافة إلى الوظائف السياسية والعسـكرية والإدارية، احتكرت المدن في البلاد التونسية الوظائف الثقافية التي جعلت الأيديولوجيا المدينيّة هي السائدة عمومًا؛ فالمدينة تحتكر الثقافة الكتابية وتسـتعملها لتسيير شؤون البلاد بصورة عامة، كما أن جميع الشؤون القضائية والدينية هي من اختصاص المدن.

ومن طريق هذه الثقافة، تهيمن المدن، ومن خلالها الطبقة الحاكمة، على الأرياف، وتبسط سيطرتها عليها بوسـائل غير عسكرية، فتبث التقاليد المدينية، وتروّج اللغة العربية، خصوصًا في المناطـق ذات التقاليد البربرية، وكذلك في المناطق ذات المذاهب السنيّة، خصوصًا في مناطق الإباضيّة (في جزيرة جربة).

أعطـى ذلك كله المدن مكانة مرموقة تجسّـدت في مجمـل الامتيازات التي تراكمت لدى المجتمع المديني طوال العهـد الحديث. ولتبريرها اعتمد هـذا المجتمع أيديولوجية «العصبيـة المدينية». وكانت هذه العصبية أسـاس

---

(48) انظـر: Abdelhamid Hénia, «Représentations sociales de la richesse et de la pauvreté à Tunis aux XVIII^e et XIX^e siècles,» dans: Jean-Paul Pascual, dir., *Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen*, Individu et société dans le monde méditerranéen musulman (Paris: Maisonneuve et Larose; European science foundation, 2003), pp. 51-66, et Sami Bargaoui, « Le Baldî, entre histoire et droit,» dans:

هنية، مسار مؤرخ وتجربة تأريخية، ص 105- 123.

(49) هنية، تونس العثمانية، ص 32.

(50) أبو القاسم بن محمد بن عظوم، كتاب الأجوبة، تحقيق وتقديم محمد الحبيب الهيلة، 11 ج (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، 2009).

ذلك الشـعور بالتفوق على أهالي الأرياف، أي البدو أو «الأعراب»، فأنشأت هذه الأيديولوجيا مسـتويين من التفرقـة: تفرقة داخل المدينـة بين «البلدي» و«البراني» الذي يُنعت بالبلـدي وهو ينتمي إلى الفئة المحظوظة بصورة عامة؛ وتفرقة خـارج المدينة بين «البلـدي» و«العربي». والمقصـود بكلمة «بلدي» في هذه الحالة سـكان المدينة كافة بلا اسـتثناء، وهذه دلالة تعكس «العصبيّة المدينية»[51].

كي تسـتعيد المدن في البلاد التونسـية انتعاش اقتصادها بعد أزمة القرن السـادس عشـر كان عليها أن تكثف اسـتغلالها للأرياف المجاورة والبعيدة. ولتحقيق ذلك، تعيّن عليها أولًا أن تُحكم سيطرتها على الأرياف، فاستخدمت وسـائل وتقنيات مسـتقدَمة من الخـارج منحتها التفوق الكلـي. وفي خضم ذلك كله، كان على المجتمعات المدينية في البلاد التونسـية أن تحيّز المجال لتسـتقطب فائض إنتاج الأرياف، وأن تؤسـس بمعية العناصر التي استقطبتها الدولـة الحديثة من الخـارج بمختلف أجناسـها (مثل الأتراك والأندلسـيين والأعلاج)[52].

تمثّل المدينـة دائمًا مركز الحكم، وهي تجمع كل ما من شـأنه أن يكمّل صورة البلاط، أي كبار الأعيان، أصحاب الجاه المالي وأصحاب الجاه الديني

(51) للتوضيـح هنـاك ثنائيتـان: الأولـى «البلدي»/ «البرانـي» داخـل المدينـة، والأخـرى «البلدي»/ «العربي» خارج المدينة، وهي تصنيفات يجب إرجاعها إلى سـياقها وتحديد الفاعلين الذين كانوا وراء صوغها. ففي الثنائية الأولى، الأعيان من أهل المدينة هم الذين يصنفون أنفسـهم بـ «البلدي» (تصنيف تفضيلي طبعًا)، ويحقّرون من شـأن الفئات المتدنية اجتماعيًّا فيصنّفونهم بـ «البراني» (تصنيف تحقيري هذه المرة). وقد يسـتعاض عن عبارة «البراني» في بعض المدن بعبارة «الغريب». وأمّا الثنائية الثانية فمسـتخدمة في السـجل الجبائي، والتصنيف هو من إنشـاء أعوان الدولة بالبلاد التونسـية، ولا يتعدى اسـتعماله الفترة المعنية بالدراسة، أي القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، والنصف الأول من القرن التاسع عشر؛ إذ على مستوى الممارسـة الجبائية، تميّز الدولة في هذه الفترة بين أهل المدن وأهل البوادي، فتصنّف الدفاتر الجبائية الفـرد من الفئة الأولى بـ «البلدي» (تصنيـف تفضيلي طبعًا)، والفرد من الفئة الثانية بـ «العربي» (تصنيف تحقيري هذه المرة). ويتجسّـد التفضيل والتحقير في مقدار الجباية المفروضة على كل طرف.

(52) «الأعلاج» كانت تُطلق في القرنين السـابع عشر والثامن عشـر الميلاديين على «النصارى الذين أسلموا». وأصل الأعلاج هم أسرى القراصنة من النصارى.

[أي العلماء بأصنافهم]. وتربط هؤلاء الأعيان بالسلطة علاقة عضوية تتسم بتبعية متبادلة، حتى وإن مرت هذه العلاقة أحيانًا بفترات فتور وقطيعة[53].

كما كان لعلماء المدن في البلاد التونسية الدور الأساس في تدعيم سيطرة الدولة على الأرياف عمومًا، بمساندة سياستها القمعية ضد المجموعات الريفية بقصد إخضاعها وبسط السيطرة عليها. وكانوا يقدمون لها الدعم الأيديولوجي لتبرير حملاتها القمعية، ويستنبطون أنجع الطرائق لتأمين استغلال الأرياف على نحو مجدٍ. وبمساندتهم الدولة كان العلماء يدعمون بطريقة غير مباشرة مكانة المجتمع المديني وحظوظه في إطار التركيبة الاجتماعيّة والاقتصاديّة ككل.

لا شك في أن المجتمعات الحضرية في المغرب الأقصى تؤدي دورًا مهمًا أيضًا في الحياة السياسية على الأقل، لأنها تسبغ بعلمائها الشرعية الدينية لبناء الدولة، في الوقت الذي كانت النخب الحضرية تتولّى عملية جمع البيعة من مختلف النواحي[54].

عمومًا، إن البيعة الصادرة عن المدن في المغرب هي ذات أفضلية بالنسبة إلى السلطة، مقارنةً بالبيعة الريفية أو القبلية[55]، لكن المدن لم ترقَ مع ذلك إلى تحقيق سيطرة كلية على المناطق الريفية كما هي الحال في البلاد التونسية. وإذا كان للتفرقة بين الحضري والريفي في المغرب وجود ما، فإنها لا تؤسس لأيديولوجيا مدينية (أو لعصبية مدينية) مهيمنة، على غرار ما هو سائد في البلاد التونسية. فالخطاب المهيمن في المغرب والمؤسس للسلطة فيه والداعم لهذه

---

(53) الثابت هو الارتباط العضوي الذي نلمسه بين الطرفين، فكل طرف هو في حاجة إلى الطرف الآخر، بحيث أن تواصل مؤسسات الدولة ذات النفوذ المركزي القوي يرغب فيه المجتمع المديني. فهو يوفر لهذا الأخير، وللأعيان فيه، خصوصًا، حماية مصالحهم وامتيازاتهم، ولا سيما تلك التي تتحقق على المستوى الجبائي كالتفرقة بين ساكن الريف (العربي) وساكن المدينة (البلدي). فالدولة تبقى المؤسسة الوحيدة التي يمكن أن تكرّس هذا التمايز وهذه التفرقة. ثمّ إن الدولة في البلاد التونسية تستمد دائمًا شرعيتها السياسية والدينية من المجتمع المديني بأعيانه وعلمائه، أيًا تكن طبيعة الطبقة الحاكمة.

(54) انظر: بورقية، ص 36 وما بعدها.

(55) Bourqia, «L'Etat et la gestion du symbolique au maroc précolonial,» p. 143.

السلطة هو القائم على النسب الشريف الذي من خصائصه أنه ليس حكرًا على جهة معيّنة، بل هو مشترك بين الحضر وأهالي الأرياف.

قد نجد تفسيرًا لهذا الاختلاف في أهمية الحضور المديني في التركيبتين المغربية والتونسية في المقارنة بين نِسب التحضّر في كلا البلدين.

تكشف المعطيات الديموغرافية المتوافرة عن نسبة تحضّر عالية نسبيًا في البلاد التونسية : قرابة 20 في المئة من السكان يقطنون المدن، و80 في المئة يقطنون الأرياف، وهي نسبة مرتفعة مقارنة بحالة البلدان المغاربية والبلدان الأوروبية قبل أن تعرف الثورة الصناعية. ففي المغرب الأقصى كانت نسبة التحضر بين 8 و10 في المئة، وفي الجزائر أقل من 5 في المئة. وقد يُعزى الاختلاف بين التركيبات المغاربية على مستوى الحياة الاجتماعية والسياسية عمومًا إلى هذا التباين الكبير في نِسب التحضر. ومهما يكن الأمر، أعطت هذه نسبة التحضّر الكبيرة نسبيًا ميزة خصوصًا للطبقة الحاكمة في البلاد التونسية في الفترة الحديثة، إذ جعلتها تصطبغ بصبغة مدينية طاغية. وكان هذا الحضور المتميز الذي تحظى به المدن في البلاد التونسية أساس السيطرة التي تفرضها على الأرياف عمومًا طوال العهد الحديث[56].

2 - الهرمية الحضرية

عندما نقارن هيكلة النظام الحضري في البلدين نجد أيضًا فوارق. ومن مميزات المجتمع المديني في البلاد التونسية خلال العهد الحديث، طابعه الهرمي الحاد.

نجم عن هذه الهرمية التي عُززت في العهد العثماني، بصورة خاصة، احتكارات عدة لمصلحة قمة الهرم أساسًا، أي مدينة تونس. ولم تكن هذه الهرمية واضحة قبل القرن السادس عشر؛ إذ تبيّن المصادر كلها عدم وجود

---

(56) هنية، تونس العثمانية، ص 25، و Hénia, «Le città nel Maghreb in età moderna: vettore di modernità?».

احتكار واضح في أحد المجالات الحضرية المميزة لمصلحة مدينة معيّنة على امتداد العهد الحفصي. فجميع المدن الكبرى متساوية في المكانة ومتشابهة في الوظائف، باستثناء مدينة تونس لأنها العاصمة، لكن ذلك لم يمنح مدينة تونس تفوقًا كليًا على بقية المدن في المجالات الأخرى؛ ففي المجال الفقهي مثلًا، لكل مدينة «عملها الفقهي»، أي استقلالها على مستوى التشريع والتعامل مع الأعراف المحلية، وكذلك على مستوى الممارسات الفقهية عمومًا. وهذا يدل على أن الاتفاق على مستوى الممارسات الفقهية آنذاك لم يتجاوز حدوده المدينة الواحدة؛ فلكل مدينة «عملها» الفقهي والقضائي الخاص بها، ولها تبعًا لذلك مؤسسة «أهل حل وعقد» خصوصًا بها أيضًا. وفي الواقع لا تقتصر خصوصية المدن على المستويين الفقهي والقضائي، بل تشمل أيضًا جوانب شتى من الحياة اليومية، المادية منها والمعنوية، فلكل مدينة مكاييلها ومقاييسها، بحيث يصبح المثل في الأوساط الشعبية «كل بلد وأرطالها» أحسن تعبير عن واقع المدن في تلك الفترة، خصوصًا من حيث الاختلاف الذي يُعدّ من التمايز الاجتماعي والسياسي والثقافي. ونستنتج أنه لم يكن في ذلك الوقت مدينة تستطيع فرض نمطها الفكري أو الفقهي، ومن ثم السياسي، بصورة مطلقة على سائر المدن الأخرى، حتى ولو كانت تلك المدينة هي مدينة تونس، العاصمة آنذاك. ويؤكد ذلك كله عدم وجود أي هرمية في النظام الحضري الحفصي؛ فالهرمية لم تبرز في النظام الحضري في البلاد التونسية إلّا في العهد العثماني، ابتداء من الربع الأخير للقرن السادس عشر. ولم يتحقق لمدينة تونس احتكار مختلف جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والفقهية والعسكرية إلّا في القرن السابع عشر. وبقي الصراع شديدًا بين الفاعلين الحضر في المدن الأخرى، للحصول على المرتبة الثانية بعد مدينة تونس.

يبدو من المقارنة بين الوضع في البلاد التونسية، وما هو موجود في المغرب الأقصى العهد الحديث أن الهرمية لم تكن أمرًا طبيعيًا أو بديهيًا؛ فخلافًا لما نجده في البلاد التونسية، لا يوجد في المغرب الأقصى أثر لأي تراتبية للنظام الحضري. ويتباهى أهل المدن الكبرى جميعهم (فاس ومرّاكش ومكناس والرباط، على سبيل المثال) بأنها كانت في ما مضى عاصمة للدولة.

ونحن نعلم أن مركز العاصمة في المغرب الأقصى ينتقل بتنقل السلطان ومحلته (أو حركته)[57]. لذلك كانت المدن المغربية الكبرى كلها تشكّل عاصمة للدولة العلوية لحيّــز زمني معيّن في العام الواحد. ويطالــب كلّ من الفاعلين الحضر في هذه المدن بالمركزيــة لمدينته. ولكل مدينة نمطها الثقافي من حيث المأكل والملبس والغناء، وما إلــى ذلك من مكوّنات الذاتية الحضرية الواحدة. كما أن لكل مدينة أيضًا مؤسســة «أهل حل وعقد». ويبرز ذلك بوضوح على مستوى وثائق البيعة. ومن المفيد أن نذكّر هنا بأن بيعة الســلطان في المغرب تتم كتابيًّا على مســتوى كل مدينة وكل قبيلة على حدة. وجميع عقود البيعة ضرورية، مع شيء من الامتياز لبيعة فاس، لما لهذه المدينة من قدسية؛ فترابها يضم الأدارسة الأشــراف. ولا يعطي هذا الامتيــاز لنخب مدينة فاس أي ســيادة وتفوق على نخب المدن الأخرى. وأمّا البيعة في البلاد التونســية في الفترة نفســها، فحكر على مدينة تونس؛ إذ كلما حصلت بيعة لباي في مدينة من المدن الداخلية، تبقى هذه البيعة غير نافذة ما لم تعاود داخل مدينة تونس.

3 - أهمية المركزة الأعيانية وتراتبية الولاءات

إن احتكار مدينة تونس جميع مصادر القرار السياسي والفقهي والاقتصادي في العهد العثماني جعلها تســتقطب جل الفاعلين السياســيين؛ بحيث إن جلّ عائلات الأعيان التي برزت وســيطرت على النفوذ المحلي في المدن الداخلية وحيّزت المناطق التابعــة لها، أصبحت تعمل على الاســتقرار داخل العاصمة حتى تكــون قريبة من موقع القرار والمركز السياســي بصــورة عامة. ومن بين هذه العائلات نذكر: آل بن عياد من جربة، وآل الجلّولي من صفاقس، وعائلتي المرابط ولصــرم من القيروان، وعائلــة بالحاج من بنــزرت، وعائلة نويرة من المنســتير، وعائلة صفر من المهدية... إلخ. واستقرت هذه العائلات في مدينة تونس، وبنت لنفسها قصورًا فخمة لتتمايز بها اجتماعيًّا، وتراهن من خلالها على مكانة مرموقة لدى أعيان «البلْدية» في مدينة تونس، وعلى الانصهار في شــبكة

(57) Dakhlia, «Dans la mouvance du prince,» pp. 735-760, et El-Moudden, pp. 141-145.

العلاقات التي تخصّ الطبقة الاجتماعية المتنفّذة. وهي حافظت في الوقت ذاته على مجال سـيطرتها الأصلي الذي هو موطنها ومجال نفوذها الأول والأخير؛ إذ اسـتطاعت بفضل هذا النفوذ المحلي المراهنة على مكانة مرموقة في صلب الطبقة الحاكمة ولـدى الحكام البايات بالتحديد. وعقـدت مع هؤلاء الحكام علاقات استزلام، وأنشـأت واسـطة بين المركز والأعيان المحليين بالنواحي التابعة لمجال سيطرتها. ثم تربعت على رأس هرمية سياسية واجتماعية محلية، أقامت فـي إطارها مع وجهـاء المجموعات القروية والقبليـة علاقات حلف واسـتزلام، مثل العلاقات التي عقدها معها النفوذ المركزي. وبذلك أصبحت العناصر الفاعلة كلهـا، من القاعدة إلى القمة، تتحرك فـي إطار علاقات تبعية متبادلة. وبتلك العلاقات تتـم عملية بناء التركيبة الاجتماعية والسياسـية التي تمثلها البلاد التونسية، ويحظى فيها الأعيان عامة بالدور الرئيس.

هكذا ندرك كيف استطاع الأعيان الذين أتوا من المدن الداخلية الانصهار (ولو نسبيًا) في صلب أعيان «البلدية» في مدينة تونس، مكوّنين معًا «الخاصة»، صاحبة «الحل والعقد» في البلاد التونسـية. وعملت نخبة الأعيان (المندمجة) هذه على تكريس هيمنة مدينة تونس وتفوّقها على جميع المسـتويات السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية. وهكذا نفهم أيضًا سبب عدم إتمام البيعة إلا في مدينة تونس، حيث تتمركز «كتلة» الأعيان المنتمية إلى جميع المناطق الخاضعة للسـلطة المركزية والداعمة لها، منها آل بن عياد مـن جربة، وآل الجلّولي من صفاقس، وعائلتا المرابط ولصـرم من القيروان، وعائلـة بالحاج من بنزرت، وعائلة نويرة من المنستير، وعائلة صفر من المهدية... إلخ[58].

كما اسـتقطبت مدينة تونس الأعيان أصحاب الجاه المالي والاقتصادي، فإنها اسـتقطبت أيضًا العلماء والفقهاء والشعراء الذين جاءوا من دواخل البلاد واسـتقروا في العاصمة. وقد يصحّ القول إنه لم يكن ثمة مجال لأحد في تلك

(58) عن هـذه العائلات انظر: ابن أبي الضيـاف، إتحاف أهل الزمـان (1963-1966)، ج 7 و8. بالنسبة إلى الدراسـات التي تناولت بطريقة أو أخرى تاريخ هذه العائلات نذكر: Mohamed-El Aziz Ben Achour, *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié* du *XIXème siècle: Les Elites musulmanes* ([Tunis]: Ministère des affaires culturelles, 1989).

الفترة للبروز في الساحة السياسية والاقتصادية والثقافية في إطار البلاد التونسية إلّا بالتحـوّل إلى مدينة تونس والاسـتقرار فيها. بذلك يمكـن القول إن البناء السياسـي في الفترة الحديثة في البلاد التونسـية يقوم بدرجـة أولى على نظام أعيان يستقطب مجموع أعيان المدن، ثم يستقطب من خلالهم بقية الأعيان في الأرياف القريبة منها والبعيدة، لكن بدرجات متفاوتـة. وكانت «كتلة» الأعيان المدينية هذه تعي مصالحها تمامًا، وكانت تسـخّر كل جهدها لتدعيم المركزة السياسية واستقرارها وبسط نفوذها في مختلف المجالات.

لم يحدث فـي المغرب أن انصهر الأعيان المحليـون لتكوين كتلة أعيان متنفذة، على غرار ما حصل في البلاد التونسـية، بحيث حال غياب نخبة أعيان مندمجة يمكن أن تكون مدرسة موحدة للشأن العام، خصوصًا الشأن السياسي منه، دون تأسيس مركزية سياسية ذات طابع أعياني في المغرب.

إن تنوّع النخب المحلية في المغرب وغيـاب القواعد الموحدة للتراتبية الاجتماعيـة منعا توحدها، وتجسّـد ذلك فـي تعدد مؤسسـات «أهل الحل والعقد» وتفككها. وأمّا الأشـراف ففرضوا تفوّقهم محليًّا بوساطة «الكاريزما القدسـية» التي يحظون بها، وكذلك بتأمين دور الحكـم داخل المجموعات المحلية، بحيث لا نجد في المغرب هرمية للوسـاطة في ممارسـة النفوذ أو لجمع الولاءات[59]. وأمّا العلاقة بين المركـز والمجموعة المحلية - أيًا يكن حجمها ووزنها الاجتماعي والسياسـي - فهي علاقة مباشـرة، كما تعقد كل مسـاومة لتحديد طبيعة الاتفاق الذي يجسـد الاعتراف المتبادل بين الطرفين بصورة مباشـرة أيضًـا[60]، بحيث يكون السـلطان في هذه الصورة السـلطة الوحيدة المباشـرة للمجموعات، طبعًا بعد أن عقد مع كل واحدة منها بيعتها. من هنا نفهم سبب تمضية السلطان كامل الوقت تقريبًا في التنقل داخل البلاد على رأس «الحركة»، ومعه حاشـيته بكاملها، مع حرصه على أن يكون ممثَّلا في النواحي كلها بنواب له من الأسرة الحاكمة، يوكل إليهم نفوذًا يعادل نفوذ

(59) Laroui, p. 80.

(60) Laroui, p. 80.

السـلطان ذاته، ويحاطون ببلاطات تعيد أنموذج البلاط المركزي. واعتُبر أن من شأن تنقّل السلطان باستمرار أن يُضعف المركزة السياسية لمصلحة النفوذ المحلي.

خلاصـة القول، كما بيّـن المؤرخ المغربـي عبد الله العـروي، يصرف السـلطان وقته بعد الحصول على البيعة من مختلف الجهات على تجديد هذه البيعة وإعادة تجديدها باستمرار[61]. من هنا تبرز محورية مؤسسة «الحركة» في المغرب لأنها تؤمّن تعهّد ولاء المجموعات القبلية، خصوصًا النائية منها، وفي فترات تسـودها حالة عدم الاسـتقرار[62]. وتتجاوز «الحركة» بهذه الصورة في أهميتها ومهمتها مؤسسة «المحلة» في البلاد التونسية.

بفضل الإجماع الذي يتحقق بوسـاطة البيعة المتجددة باسـتمرار، تعمل النخـب المحلية في المغرب علـى تأكيد الانتماء إلى «الأمة» نفسـها (بمعنى التركيبـة الاجتماعية والسياسـية المغربيـة)، وذلك على الرغم من انقسـامها وتفككها. وهي تطمح إلى تحقيق الوحدة والحفاظ على تواصلها[63]، وتسـعى في الوقت ذاته إلى التحكم فـي كيفية بنائها بإنجـاز (négociation) علاقة معيّنة بالدولة على نحو مباشر.

مبدئيًا لا يخدم الطابع الخصوصي المميّز للنخب المحلية، مركزة النفوذ في المغرب. لكن عندما ندقق في الأمر، نجد أن مركزية سلطة السلطان المعزَّز بـ «البركة الشـريفية»، كانت الرمز الضامن لتواصـل الإجماع في إطار التركيبة الاجتماعية والسياسية المغربية.

كانت مؤسسـة البيعة في فترة الدراسة الأداة الرئيسـة التي أمّنت تمفصل المجتمع المغربي المجزأ الذي كان يطمح في الوقت نفسـه إلى الوحدة وإلى

---

(61) Laroui, p. 81.

(62) Dakhlia, «Dans la mouvance du prince,» pp. 735-760, et El-Moudden, pp. 141-145.

(63) قد نلمس ذلك من استعمال تصنيف «السيبة» لشذب كل من يحاول الخروج على الإجماع الذي من شأنه أن يهدد وحدة التركيبة الاجتماعية والسياسية.

تأسيس دولة ذات دور فاعل (un État instrumental). نفهم إذًا سبب منح الفاعلين السياسـيين في المغرب أهمية قصوى لمؤسسـة البيعة وطقوسها، والحال أن البيعة في البلاد التونسـية أصبحت في الفترة نفسـها تقريبًا أمرًا صوريًا، إذ إن الضامن الأسـاس للإجماع والمؤمّن الحقيقـي لتفاعل التركيبـة الاجتماعية والسياسـية يتمثّلان في كتلة الأعيان ذات الطابع الهرمي الشـبكي، إذ تمسك بجميع أجزاء التركيبة وتؤسـس في الوقت نفسـه قاعدة اجتماعية متينة تؤمّن للنفوذ مركزيته واستقراره.

في غياب كتلة أعيان واحدة وموحدة ذات تمثيل واسـعة، يعتمد سـلطان المغرب على مؤسسـة البيعة التي تشكّل بالنسـبة إليه الحقل السياسي الأمثل لتأمين التواصل وتمفصل المكوّنات الأساسية للتركيبة، بحسب قواعد متجددة من مناسبة إلى أخرى.

خاتمة

بيّنت هذه الدراسـة كيف وظّـف النفـوذ المركزي في البلاد التونسـية والمغرب الأقصى في الفترة التي سبقت الاستعمار طرائق مختلفة لجمع الولاء بممارسـة البيعة. وكشـفت بذلك عن وجود نمطين مختلفين لبناء الدولة في هذين البلدين.

من الواضح أننا أمام تركيبتين ذواتي مركزة سياسية عالية نسبيًا؛ ففي البلاد التونسـية، تقوم هذه المركزة على نخب أعيان مدينيـة مندمجة تتركز في مدينة تونس أساسًـا. وأمّا في المغرب الأقصى، فهي تُبنى على أساس اتفاق يحصل بين مكوّنات التركيبة بشـأن اختيار السـلطان الذي هو رمز الإجماع والضامن لتواصله. وهو أيضًا رمز الشـرف، ويحتل أعلى مرتبة في سـلالة الأشراف في المغرب. وانطلاقًا من موقعـه هذا، يؤمّن في المجتمـع دور الحكم في أعلى مراتبه. ويكون بذلك الثقلَ المضاد للخصوصيـات المحلية التي تجنح بطبعها إلى التفكك والانقسام.

أمّا في البلاد التونسية فاستطاع النفوذ المركزي، بمساندة من كتلة الأعيان

المندمجة، أن يُضعف الخصوصيات المحليــة، ويجفف بذلك بالتدريج جميع منابع النفوذ الأخرى المضادة لنفوذ المركز، ويؤســس فــي الوقت ذاته لولاء جماعي تبلور جليًا في عهد حمودة باشا[64] (1782-1814). فضعف المحلي لمصلحــة المركزي وتفككت معه البنــى الجماعوية، خصوصًــا البنية القبلية، فاستطاع النفوذ المركزي أن يخترق بمؤسســاته الكتلة القبلية، وأن يربط علاقة مباشــرة مع الأفراد، متجاوزًا بذلك النفوذَ المحلي الذي دُجّن في تلك الأثناء. بذلك اســتطاعت الدولة التحول بالتدريج من دولة تمارس سيادتها على جمع من الجموع إلى دولة تمارس سيادتها على جمع من الأفراد[65]. وعندها وصلت الدولة المجالية في البلاد التونسية إلى أعلى درجات تكوينها.

على العكس ممّا عرفته الدينامية السياســية في البلاد التونســية، لم يعمل النفوذ المركزي في المغرب (على الأقل حتى القرن التاسع عشر) على إضعاف منابع النفوذ الأخــرى؛ إذ لم يكن ميــزان القوى لمصلحته كمــا كانت الحال في البلاد التونسية في الفترة نفســها. لذا عمل على التكيف مع هذه الوضعية، واكتفى باعتراف المجموعات المحلية بســيادته عليهــا، وبتجديد ولائها بدفع الضرائب إليه باستمرار. بل يمكن القول إنه عمل على تنمية هذه الخصوصيات المحلية وإذكائها لأن من شأن ذلك أن يزيد في دعم دوره بوصفه ضامنًا أساسًا للإجماع وتواصله مع المغرب، وما استمرار ممارسة البيعة بطقوسها المعهودة إلّا تعبير عن ذلك.

لهــذا، يمكن أن نجــازف بالقــول إن الدولة في المغــرب لا تُعرّف، في فترة الدراســة، بالولاء لمجال ترابي ذي حدود واضحة ومعلّمة، وإنما بالولاء للســلطان. وتبعًا لذلك، تمارَس ســيادة الدولة على جمع من الجموع؛ إذ لم

---

(64) خصوصًــا عندما اندلعت الحرب في عام 1807 بين عســاكر الحكم في تونس وعســاكر الأتراك في الجزائر، فهبّت بهذه المناســبة المجموعات المحلية كلها، حضرية وقبلية وريفية، ممثّلة في أعيانها، لنصرة الباي حمودة باشا في صراعه ضد أتراك الجزائر، ومدّه بالمساعدة المادية التي مكنته من تحقيق الانتصار في هذه الحرب.

(65) انظر: الهامش رقم 43 من هذا الفصل، في شأن مقالات عبد الحميد هنية المتعلقة بظاهرة التفريد بالبلاد التونسية، انظر أيضًا : هنية، تونس العثمانية.

تتحقق للدولة إمكانية اختراق الكتـل الجماعوية، لتتمكّن من النفاذ إلى الأفراد داخلها وإقامة علاقات مباشـرة معهم. ونفهم السـبب الذي جعـل الباحثين المغاربة يعتمدون، في معرض نعت التركيبة المغربية قبل الاستعمار، مصطلح «الدولة المخزنية»، متفادين اسـتعمال مصطلح «الدولة المجالية»[66]. وتتبلور بأعلى درجة من الوضوح الدولة الترابيـة، أي المجالية، بعد مجمل التغييرات التي حصلت في الفترة الاستعمارية، وما بعد الاستقلال خصوصًا. وأبرز علامة على ذلك هي سياسة رسم الحدود ومحاولة فرضها على الدول المجاورة.

المراجع

2 - العربية

كتب

ابن أبي الضياف، أبـو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بـن نصر. **إتحاف أهل الزمـان بأخبار ملوك تونس وعهـد الأمان.** تحقيق لجنة مـن كتابة الدولة للشـؤون الثقافية والأخبار. 8 ج. ط.2. تونس: الدار التونسـية للنشـر؛ الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1976.

______. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان.** تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار. 8 ج. تونس: كتابة الدولة للثقافة والأخبار، 1963-1966.

______. **وثائق تونسية: من رسائل ابن أبي الضياف، تتمة لإتحاف أهل الزمان.** تحقيق محمد الصالح مزالي. تونس: الدار التونسية للنشر، [1969].

---

(66) انظر على سبيل المثال: بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع.

ابن دينار، محمد بن أبي القاسم. **المؤنس في أخبار أفريقية وتونس**. تحقيق محمد شمام. ط. 3. تونس: المكتبة العتيقة، [1967].

ابن زيدان، عبد الرحمن. **العز والصولة في معالم نظم الدولة**. 2 ج. الرباط: المطبعة الملكية، 1961.

ابن سليمان، فاطمة. **الأرض والهوية: نشوء الدولة الترابية في تونس، 1574-1881**. تونس: جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2009.

ابن عظوم، القاسم بن محمد. **كتاب الأجوبة**. تحقيق وتقديم محمد الحبيب الهيلة. 11 ج. قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، 2009.

الأحمر، المولدي. **الجذور الاجتماعية للدولة الحديثة في ليبيا: الفرد والمجموعة والبناء الزعامي للظاهرة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 78)

برنشفيك، روبار. **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15 م**. نقله إلى العربية حمادي الساحلي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988. (السلسلة الجامعية؛ 2)

بورقية، رحمة. **الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب**. بيروت: دار الطليعة، 1991.

الصغير، محمد بن محمد. **التكميل المشفي للغليل على كتاب العبر لابن خلدون**.

موس، مارسيل. **بحث في الهبة: شكل التبادل وعلّته في المجتمعات القديمة**. ترجمة المولدي الأحمر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري. 8 ج. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954-1956.

هنية، عبد الحميد. تونس العثمانية: بناء الدولة والمجال من القرن السادس عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر. تونس: تبر الزمان، 2012. (الذاكرة التاريخية للبلاد التونسية)

______ (مشرف). مسار مؤرخ وتجربة تأريخية: أعمال مهداة إلى محمد الهادي الشريف. تونس: منشورات مخبر «دراسات مغاربية»؛ مركز النشر الجامعي، 2008. (دراسات مغاربية)

2 - الأجنبية

Books

Bachrouch, Taoufik. *Les Elites tunisiennes du pouvoir et de la dévotion: Contribution à l'étude des groupes sociaux dominants, 1782-1881*. Tunis: Publications de l'université de Tunis, 1989. (Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis; histoire: 33)

Ben Achour, Mohamed-El Aziz. *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié* du *XIXème siècle: Les Elites musulmanes*. [Tunis]: Ministère des affaires culturelles, 1989.

Bourqia, Rahma et Nicolas Hopkins (eds.). *Le Maghreb: Approches des mécanismes d'articultation*. Casablanca: Al Kalam, 1991.

Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes. *Islam, société et communauté: Anthropologies du Maghreb*. [Rédigé] par Catherine Baroin [et al.]; sous la direction de Ernest Gellner. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1981. (Les Cahiers du C. R. E. S. M.; 12)

Cherif, Mohamed-Hedi et Abdelhamid Henia (dirs.). *Individu et pouvoir dans les pays islamo-méditerranéens*. Paris: Maisonneuve et Larose, [2009]. (Individu et société dans le monde méditerranéen musulman)

Dakhlia, Jocelyne. *Le Divan des rois: Le Politique et le religieux dans l'islam*. Paris: Aubier, 1998. (Collection historique)

Elias, Norbert. *La Société de cour*. Traduction de l'allemand par Pierre Kamnitzer et par Jeanne Etoré; préface de Roger Chartier. Paris: Flammarion, 1985.

Geertz, Clifford. *Observer l'Islam: Changement religieux au Maroc et en Indonésie*. Traduction de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset. Paris: La Découverte, 1992. (Textes à l'appui. Série islam et société)

La Greffe de l'état. Sous la direction de Jean-François Bayart. Paris: Ed. Karthala, 1996. (Hommes et sociétiés)

Henia, Abdelhamid [et al.] (dirs.). *Itinéraire d'un historien et d'une historiographie: Mélanges de diraset offerts à Mohamed-Hédi Cherif.* Tunis: Centre de publications universitaires, 2008.

Ibn Abî Dhiyâf, A. *Ith'âf 'ahl al-zamân bi-'akhbâri mulûki Tûnis wa 'ahd al-'amân.* Ed. André Raymond. Edition critique. Tunis: Alif/Editions de la méditerranée-IRMC-ISHMN, 1994.

Lachelle, Enrico et Paolo Militello (eds.). *L'Insediamento nella Sicilia d'età moderna e contemporanea: atti del convegno internazionale (Catania, 20 settembre 2007).* Bari: Edipuglia, 2008. (Quaderni di Mediterranea; 5)

Laroui, Abdallah. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912.* Paris: F. Maspero, 1977. (Textes à l'appui)

Le Monde rural maghrébin communautés et stratification sociale: Actes du IIIème congrès d'histoire et de la civilisation du Maghreb. 2 tomes. Alger: Office des publications universitaires, 1987.

Pascual, Jean-Paul (dir.). *Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen.* Paris: Maisonneuve et Larose; European science foundation, 2003. (Individu et société dans le monde méditerranéen musulman)

Virtanen, Kirsi (ed.). *Individual, Ideologies and Society: Tracing the Mosaic of Mediterranean History.* Tampere, Finland: Tampere Peace Research Institute, 2001. (Tampere Peace Research Institute research report; no. 89, 2000)

Periodicals

Afatach, Brahim. «Le Manuscrit de l'acte d'allégeance à Mouley Abd Al Hafidh proclamé Sultan à Marrakech le 6 Rajab 1325 H/16 août 1907 J. C., traduction, notes et commentaires.» *Revue d'histoire maghrébine*: nos. 89-90, mai 1998.

Dakhlia, Jocelyne. «Dans La mouvance du prince: La Symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb.» *Annales. Economies, sociétés, civilisations*: vol. 43, no. 3, 1988.

El-Moudden, A. «Etat et société rurale à travers la *h'arka* au Maroc du XIX^{e} siècle.» *Maghreb Review*: vol. 8, nos. 5-6, 1983.

Garcia-Arenal, M. and E. Manzano Moreno. «Idrissisme et villes idrissides.» *Studia Islamica*: no. 82, octobre 1995.

Thesis

Chapoutot-Remadi, Rachida. «Liens et relations au sein de l'élite mamlûk sous les premiers sultans bahrides 648/1250-741/1340.» (Thèse de doctorat d'état, Université de Provence, Aix-Marseille, 1993).

الفصل السابع

جدليات الاندماج الاجتماعي للأقباط في مصر الثورة

مي مجيب عبد المنعم مسعد

تبحث هذه الدراسة في أهم العوامل المؤثرة في الاندماج السياسي والاجتماعي لأقباط مصر بعد الثورة، محاولة تحليل أهم المستجدات التي أثّرت في «الملف القبطي». ولعل خصوصية الوضع المجتمعي المصري بعد ثورة يناير قدّمت معطيات جديدة بشأن الاندماج عمومًا، والاندماج السياسي والاجتماعي للمصريين الأقباط خصوصًا؛ فمعطيات مثل صعود تيارات الإسلام السياسي، وتواتر الحوادث الطائفية، وتبدّل صيغة العلاقة بين الدولة والمؤسسات الدينية عمومًا، والكنيسة خصوصًا، ثم انتخاب برلمان ذي أغلبية إسلامية، تلته انتخابات رئاسية أفرزت صعودًا إسلاميًا إلى سدة الحكم، تزامنًا مع رحيل رأس الكنيسة ومرورها بمرحلة «انتقالية» موازية للمرحلة الانتقالية التي مرت بها الدولة. هذه المعطيات كلها تؤثر في اندماج الأقباط سياسيًا واجتماعيًا في مرحلة حرجة تتكوّن فيها طبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة على أرضية جديدة.

لا يمكن التعامل مع هذه المستجدات المتواترة إلّا في إطار دولة ديمقراطية مستقرة تقوم على مبدأ الثقة في مؤسسات العدالة، واحترام المصلحة العامة لجموع المواطنين، بعيدًا من حالة الاغتراب التي يعانيها كثيرون. في حين كلما تراجعت دولة القانون، ازداد الولاء للانتماءات الأضيق، وتبلور الاستقطاب، وتلاشى الطابع التعددي لمصلحة الأحادية، وبرزت العزلة. **فهل ارتقى التعامل مع تلك المستجدات بما يحقق اندماج الأقباط، أم أن تلك المستجدات تشابكت مع الموروثات المتراكمة لتنسج معوّقات إضافية لاندماج الأقباط سياسيًا واجتماعيًا؟** هذا ما تحاول الدراسة الإجابة عنه، مستندة إلى ثلاثية العلاقة بين النظام والكنيسة والأقباط، فضلًا عن علاقاتهم الاجتماعية مع المسلمين. وأهم ما توصلت إليه هو انكسار حاجز الخوف والخروج من شرنقة

العلاقة الثلاثية التي فُرضت في أوضاع سلطوية، من دون أن يؤدي هذا التبدل إلى الحد من معوّقات اندماج الأقباط سياسيًا واجتماعيًا.

مقدّمة

تعاني المفاهيم في العلوم الاجتماعية إشكالية التعريف والدلالة، ففي ما يتعلّق بمفهوم الاندماج، ينطوي لغويًا واصطلاحيًا على معنى عام يُقصد به عملية توفير الفرص على قدم المساواة لتوطيد الروابط الاجتماعية بالمشاركة في أوجه النشاط الاجتماعي (سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا) والمؤسسات العامة. وبهذا المعنى، يُعتبر الاندماج عملية ممارسة المواطن أدواره داخل البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إن بسعيه - على المستوى المجتمعي - إلى استعادة مكانته في البنى المختلفة، أو بقيام الدولة بتفعيل مكانته سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا.

لأن من غير الممكن استيعاب المفاهيم بعيدًا من سياقها، فمن الضروري الجمع بين النظرية والواقع للوصول إلى طبيعة الجدليات وأهم التساؤلات التي تثيرها تلك المفاهيم النظرية. كما لا بد من الربط بين مفهوم الاندماج وحالة واقعة للربط بين جدليات المفهوم والواقع المعيش. ولأن معطيات «الربيع العربي» طرحت تساؤلات عديدة في ما يتعلق بمسألة الاندماج نظريًا وعمليًا، جعلها معطيات جديرة بالبحث والدراسة.

بالطبع لا ينفصل الواقع المصري عن الواقع العربي، كما أن خصوصية الوضع المجتمعي في مصر بعد ثورة 25 يناير قدّمت معطيات جديدة بشأن الاندماج في مصر عمومًا، والاندماج السياسي - الاجتماعي والاجتماعي للأقباط المسيحيين خصوصًا. فثمة معطيات مثل صعود تيارات الإسلام السياسي، وتواتر الحوادث الطائفية، وتبدّل صيغة العلاقة بين الدولة والمؤسسات الدينية عمومًا، والكنيسة خصوصًا، ثم انتخاب برلمان (غير دستوري) ذي أغلبية إسلامية[1]، تلتها انتخابات رئاسية أفرزت صعودًا إسلاميًا

(1) حُلَّ برلمان 2012 بقرار المحكمة الدستورية العليا برئاسة المستشار فاروق سلطان بتاريخ 14 حزيران/يونيو 2012.

إلى سـدّة الحكم، تزامنًا مع رحيل رأس الكنيسـة ومرورها بمرحلة (انتقالية) موازية للمرحلة الانتقالية التي مرّت بها الدولة؛ كلها معطيات تؤثر في الاندماج السياسـي والاجتماعي للأقباط في مرحلة حرجة تتكوّن فيها طبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة في مصر على أرضية جديدة.

في هذا الإطار، يبرز التساؤل الرئيس الذي تحاول هذه الدراسة الإجابة عنه في ضـوء معطيـات الواقع السياسـي المصري وانعكاسـه على اندماج الأقباط: **ما هي العوامـل المؤثرة في اندمـاج الأقباط في مصـر الثورة على المستويين السياسـي والمجتمعي؟** وتتفرع عن هذا التساؤل تساؤلات عديدة: **إلى أي مدى حدث تغيّـر في طبيعـة المجتمع (القبطي) بعـد الثورة؟ كيف يمكن توصيف العلاقة بين النظام والكنيسـة؟ وهل هنـاك تغير في طبيعة هذه العلاقة عمّا كانت عليه من قبل؟ ما هي مخاوف الكنيسـة المصرية من سقوط النظام السـابق؟ كيف يمكن تفسـير طبيعة العلاقات الاجتماعية الإسلامية - المسـيحية بعد الثورة وتحليلها، في ضوء تواتر الحوادث الطائفية؟ هل خرج الأقباط من أحضان الكنيسة على المستوى السياسي أم أن الكنيسة لا تزال هي ممثّلهم السياسـي؟ كيف يمكن تحليل مشـاركة الأقباط فـي العمل العام في ضوء مشاركتهم في الاستفتاء على الإعلان الدستوري والانتخابات البرلمانية والرئاسية؟ ما هي مظاهر الاسـتمرار والتغيّر في تعامل النظام مع الأقباط بعد الثورة؟ هل «تطمينات» الرئيس المنتخَـب للأقباط كافية، أم أن هناك حوادث اجتماعية وسياسـية أدّت دلالاتها إلى حدوث مزيد من التخوف بشأن اندماج الأقباط سياسيًّا واجتماعيًّا؟**

تطرح الدراسة، وهي تجيب عن هذه التسـاؤلات، مسألة اندماج الأقباط بوصفها متغيّـرًا تابعًا للمؤثـرات والمتغيرات المسـتقلة المتعلقـة بمعطيات المرحلة الانتقالية، كطبيعة العلاقة بين الكنيسـة والنظام، والعلاقة بين الكنيسة والأقباط، وصعود الإسلاميين، لدراسـة تأثيرها في اندماج الأقباط، والتعرّف إلى المسـتجدات التي طرأت علـى تفعيل أو إعاقة اندمـاج الأقباط في مصر

الثورة. ولعل ما يميّز هذه الدراسة تركيزها على مرحلة ما بعد ثورة يناير بطريقة تساعد في دراسة الاندماج الاجتماعي في مصر.

ملاحظات عامة

• يتضمّن التركيز على الأقباط الأرثوذكس دون البروتستانت أو الكاثوليك، نوعًا من افتراض فحواه أن المواقف الكاثوليكية والبروتستانتية في كلٍّ من الجانب السياسي - الاجتماعي والاجتماعي مختلفة، وهذا غير صحيح؛ فالاختلاف العقيدي بين الطوائف الثلاث لم يؤثر في مواقفها السياسية والاجتماعية بالفروق نفسها على الجانب العبادي. لذا، ثمة قدر من التجانس بين الطوائف في الموقف السياسي، ما يعني أن إشارتنا إلى الأقباط تتضمن الجماعة القبطية بجميع طوائفها.

• لا يكوّن الأقباط «جماعة مستقلة» أو «كتلة مغلقة متجانسة»، فهُم غير متماثلين من حيث الانتماء الاجتماعي والسياسي، كما أنهم منتشرون في جسم المجتمع رأسيًا، فمنهم العامل والفلاح والمهني والحرفي ورجل الأعمال والتاجر، ولا يربط بينهم سوى الانتماء إلى مصر من جانب، والانتماء الديني من جانب آخر، وتفترق بين هذين الانتماءين المصالح والتحيزات والرؤى. وبسبب عدم التجانس، لا يتّخذ الأقباط مواقف متماثلة تجاه القضايا العامة، ولا سيما في ما يتعلق بالشأن القبطي. فعوامل من قبيل «الأوضاع التاريخية» و«الخلفية العلمية» و«الانتماء الطبقي» و«الإدراكات الشخصية» و«الموقع السياسي» تؤدي دورًا لا يستهان به في تحديد محتوى مفهوم «الأقباط» وطريقة تناوله.

• قبل محاولة الإجابة عن تساؤلات الدراسة، يتعيّن التفرقة بين الأقباط كجماعة دينية تمثّلها الكنيسة الأرثوذكسية، والأقباط كفئة اجتماعية تنتشر في النسيج الوطني المصري. فالمصريون الأقباط، على اختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والسياسية والمذهبية، لا يمكن اعتبارهم كتلة اجتماعية أو سياسية واحدة مندمجة، لكن المرجّح أن عقودًا من التوترات الدينية والطائفية، واندماج

فئات واسعة داخل المؤسسات الدينية المسيحية الرسمية وغير الرسمية، جعلت القيادات الدينية تؤدي أدوارًا كثيرة في تمثيل مصالح الأقباط، وفي التعبير عنهم في المجال العام وفي الدولة[2].

• يثير تعبير «الجماعة القبطية» أو «الشـأن القبطي» أو «المسـألة القبطية» تصور أننا نواجه نسـقًا اجتماعيًـا - دينيًا موازيًا لنسـق اجتماعي للأغلبية من المصريين المسـلمين باختلاف وضعياتهم، بل إنه يوحـي بقدر من الغموض يفرضه التعبير، وسـنده مجموعة من الصور النمطيـة القائمة في الذهنية العامة بشـأن الأقباط ومؤسسـتهم الدينية وطقوسـهم... إلخ، ومن ثـم يوحي بأننا أمام كتلة اجتماعية - دينية تحوّلت إلى كتلة سياسـية بسـطوة الانتماء الديني والمذهبـي[3]، لكن يجب التنبه إلـى أن هذا التصنيف هو مـن قبيل التصنيف الدراسي والأكاديمي فحسب.

أولًا: القسم المنهجي

تتعدد المقولات والجدليات التي يطرحها مفهـوم الاندماج الاجتماعي كمدخل لدراسـة اندماج الأقباط في مصر سياسـيًا واجتماعيًا بعد الثورة. ولا يخفى أن تحليل وضـع الأقباط يتطلب تحليل طبيعـة المجتمع القبطي تحت حكم النظام السابق، وصيغة العلاقة بين الأقباط والكنيسة، ثم طبيعة العلاقات المجتمعية بين الأقباط والمسـلمين. ولا بد للتعرّف إلـى اندماج الأقباط قبل الثورة وبعدها من الإشارة سريعًا إلى تاريخ اندماج الأقباط اجتماعيًا الذي أفرز في ما بعد صيغة معيّنة للعلاقـة بين الأقباط والنظام من زاوية، والكنيسـة من زاوية ثانية، وكان وراء طبيعة اندماجهم الاجتماعي والسياسي من زاوية ثالثة.

تحاول هذه الدراسـة تحليل طبيعة هذه العلاقات ومقارنتها بأهم النتائج

---

(2) سعيد النجار، «مفهوم المواطنة في الدار الحديثة،» رسـائل النداء الجديد، العدد 64 (أيار/مايو 2003).

(3) E. J. Chitham, *The Coptic Community in Egypt: Spatial and Social Change*, Occasional Papers Series; 32 ([Durham]: University of Durham, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, 1986), p. 42.

التي يطرحها مفهــوم الاندماج، ثم تتطرق إلى وضع الأقبــاط على الخريطتين المصريتين السياســية والاجتماعيــة بعد ثورة يناير بتحليــل معطيات الاندماج الاجتماعي في مصر الثورة، ذلك المفهوم الذي يأتــي في إطار جدلية العلاقة بين المجتمع والدولة باعتبار أن الأقباط جماعــة مجتمعية تأثّر اندماجها بتغير النظام السياســي منذ قيام الثورة، ومن ثم تأثرت علاقاتهــا الداخلية، وعلاقتها بالكنيسة، وعلاقتها بالنظام، ثم بالدولة بوصفه كيانًا سياديًا يملأه النظام.

بعيدًا من التعريفات النظريــة والتصنيفات الأكاديميــة التي تحلل طبيعة العلاقة بيــن المجتمع والدولة في المطلق، يؤخذ بالاعتبــار أنه يصعب اعتماد إطار مرجعي واحد لفهم طبيعة الدولة ومقاربة علاقتها بالمجتمع، نظرًا إلى أن هذه العلاقة تتأثر بالصيرورة التاريخية والثقافيــة؛ فتصوّر العلاقة بين المجتمع والدولة يتأثر بـ «اكتمال عود الدولة» ومدى افتقــار المجتمع إلى ما يكفي من مقومات الثقافة السياســية الجديرة بتحويله طرفًا وندًّا فــي دينامية صوغ العقد الاجتماعي الجديد[4]، وهما أمران متحقّقان في الحالة المصرية.

لهذا، تتناول الدراسة النقاط الآتية:

- مفهوم الاندماج وجدليات الدولة والمجتمع.

- طبيعة العلاقة بين الأقباط والكنيسة والنظام قبل الثورة.

- موقف الكنيسة في الأيام الأولى من الثورة ومشاركة الأقباط فيها.

ثم يطرح الجزء الثاني من الدراســة «معوّقات الاندماج»، بدءًا من صعود التيار الإسلامي ومخاوف الصدام، ثم تواتر الحوادث الطائفية ودلالاتها، مرورًا ببرلمان ما بعد الثورة، ثم رحيل البابا شنوده الثالث، وصعود المرشح الإسلامي في الانتخابات الرئاســية و«التطمينات» التــي وجّهها الرئيــس المنتخَب إلى

---

(4) أمحمد مالكي، «المواطنة بين الدولة والمجتمع،» الديمقراطية، العدد 24 (تشــرين الأول/ أكتوبر 2006)، ص 51-58.

الأقباط، ثم تتناول الحوادث والمواجهات بين الإسلاميين والأقباط بعد انتهاء المرحلة الانتقالية، وأخيرًا ملاحظات ختامية.

1 - مفهوم الاندماج وجدليات الدولة والمجتمع

يصعب إثارة مفهوم الاندماج من دون التعرّض للعلاقة بين الدولة والمجتمع، ومدى قدرتها على معالجة الصراع بين القوى والجماعات المتنافسة داخل المجتمع، خصوصًا أن العلاقة بين الدولة والمجتمع[5] هي أحد المفاتيح الرئيسة في فهم أوضاع أي نظام سياسي. ويُقصد بالمجتمع التكوينات الاجتماعية، التقليدية منها كالعشيرة أو الطائفة، أو الحديثة كالطبقات والفئات المهنية، إضافة إلى تنظيمات المجتمع المدني التي تعبّر عن تلك التكوينات وتدافع عن مصالحها في مواجهة الآخر أو في مواجهة مؤسسات الدولة. وأمّا الدولة فيُقصد بها الكيان السيادي الأعلى - الذي يملأه النظام السياسي - بأجهزتها وسلطاتها التنفيذية والتشريعية والقضائية، ومدى استقلالية هذه السلطات في مواجهة التكوينات الاجتماعية وتنظيماتها.

تتأثّر العلاقة بين الدولة والمجتمع بوضع الدولة وتاريخها وطبيعتها وطبيعة نظامها السياسي. لذا، فما قد تعانيه الدولة بسبب غياب الشرعية والتعددية الحقيقية وتفشي الفساد، ينتج منه عدم تجانس في التركيبة المجتمعية، وسيطرة الولاءات الفرعية[6]، وهو ما يلقي بظلاله على عدم توازن العلاقة بين الطرفين.

يتبنّى نظام الحكم، في أي دولة، سياسات عامة تهدف إلى الوفاء بحاجات المواطنين، الأمر الذي يتطلب ضرورة إعادة تعريف سيادة الدولة ودورها وعلاقتها بمجتمعها وضرورة وجود حدود لسلطة الدولة وبعدم قدرتها على

---

(5) انظر: Philip Oxhorn, *Organizing Civil Society: The Popular Sectors and the Struggle for Democracy in Chile* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995).

(6) نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح، مختارات ميريت (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2003)، ص 334.

تجاوز حدود وقيود مجتمعية وعالمية. ومهما تبدُ الدولة متسلطة، فإنه لا يمكن أن تستقل عن مجتمعها، أو أن تتمتع بحرية غير محدودة في إدارة أمور المجتمع وإعادة تكوين توازناته وعلاقاته وفقًا لرغباتها.

بناء على ذلك، أشار جويل مغدال في كتابه قوة الدولة والقوى الاجتماعية[7] إلى أنه يبني نظريته على فرضية رئيسة هي أن الدولة جزء من المجتمع، وأن أي دولة - ديمقراطية أو دكتاتورية - لا يمكن عزلها عن المجتمع. ويبني مغدال وجهة نظره على كثير من الأسس، منها:

• تختلف كفاءة كلّ دولة بحسب الروابط التي تربطها بمجتمعاتها. ويؤكد مغدال أنه يندر أن تكون الدول الفاعل الرئيس في المجتمعات، بل على العكس من ذلك، هناك حدود تفرض على قوة كل دولة، وأن استقلال الدولة عن المجتمع ما هو إلّا حقيقة زائفة.

• يصعب عند تحليل الدولة إهمال القوى الاجتماعية الموجودة فيها، لذا يوضع اعتبار للمنظمات التابعة لكلٍّ من الدولة والجماعات الموجودة فيها، أكان على مستوى المركز (العاصمة) أم على مستوى الأطراف.

• قد ينجم عن التفاعل بين الدولة والقوى الاجتماعية الموجودة فيها توليد قوة للطرفين، على العكس ممّا كان يقال من أن العلاقة بين الإثنين هي علاقة صفرية تنتج منها خسارة تامة لطرف وكسب كامل للطرف الآخر، بل قد يصل الأمر إلى وجود تحالف بين الدولة وإحدى هذه القوى في مواجهة القوى الاجتماعية الأخرى.

بعيدًا عن التفسيرات العربية والغربية التي حاولت فك وإعادة تركيب العلاقة بين الدولة والمجتمع، فإن تلك العلاقة تثير في طياتها التساؤلات والجدليات في شأن مفهوم الاندماج. فإن ما تعانيه المجتمعات عمومًا من

---

(7) Joel S. Migdal, Atul Kohli and Vivienne Shue, eds., *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*, Cambridge Studies in Comparative Politics (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1994), Introduction, pp. 1-4.

مظاهر «عدم التكافؤ»، هو أمر لا يخلو منه أي مجتمع، مهما تكن درجة تقدمه؛ فهناك فئة قليلة عدديًا ثقيلة كيفيًا تتصدر مســرح الحياة الاجتماعية، لامتلاكها الثروة والســلطة والمعرفة، بينما يفرض على الفئــة الأكبر أن تبقى على هامش الحياة وغير مندمجة سياسيًا أو ثقافيًا أو اجتماعيًا[8].

تثير هذه الأوضاع كثيرًا من التساؤلات التي ترتبط بالفئات غير المندمجة والتحديات التــي تواجهها، لأن المجتمعات تتســم بدرجة عاليــة من التعقيد والتنوع وعدم التجانس، وتعاني صعوبة في رســم خريطة للهويات والطبقات والإثنيات والجماعات واضحة المعالم والأبعاد[9]. وينشئ هذا أشكالًا مختلفة من الصراعات والتوترات والتمزقات، ما ينعكس ســلبًا على المجتمع بصورة عامة، ويضاعف مشــكلات عدة، كالبطالــة وقلة الموارد وزيــادة الفجوة بين الفئات الاجتماعية، ومن ثم غياب المشاركة وضعف الوعي السياسي العام[10]، وزيادة التغريب الثقافي وظهور ما يُعرف بثقافــة العزلة والاغتراب والانفصال عن المجتمع، ومن ثم عدم الاندماج.

يولد الاندمــاج من رحم جدلية العلاقة بين المجتمــع والدولة، خصوصًا أنه موضوع حيوي وكاشــف لطبيعة البنية الاجتماعية فــي أي مجتمع. فغياب الاندماج ليس أمرًا شخصيًا، ولا يرجع إلى تدنّي القدرات الفردية فحسب، بقدر ما هو حصاد بنيــة اجتماعية معيّنة، ورؤى محدّدة، ومؤشــر إلى أداء هذه البنية لوظائفها. وهو ليس شأن الفقراء وحدهم أو الأغنياء وحدهم، وإنما هو مشكلة الجميع - الدول والمجتمعات والمســتبعَدين- وليس أمامهم ســوى مواجهة الاستبعاد وتعظيم الاندماج[11].

---

(8) ثناء فؤاد عبد الله، «أزمة الطبقة الوسطى في مصر،» المستقبل العربي، السنة 23، العدد 260 (تشرين الأول/ أكتوبر 2000)، ص 83 - 106.

(9) أحمد مجدي حجازي، «الطبقة الوســطى وثقافة التهميش،» الديمقراطية، العدد 16 (تشرين الأول/ أكتوبر 2004)، ص 51- 66.

(10) نيكوس بولانتزاس، الســلطة السياســية والطبقات الاجتماعية، ترجمة عــادل غنيم، ط. 3 (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989)، ص 73.

(11) Phil Agulnik [et al.], *Understanding Social Exclusion* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2002), p. 13.

2 - مفهوم الاندماج : جدليات وتساؤلات

لا يوجد مجتمع يخلو من جماعة أو جماعات لا تعاني عدم الاندماج، ولا يوجد دمج لجماعة من دون استبعاد جماعة أخرى[12]. لذا، يدخل تحليل المفهوم ضمن حقول علمية كثيرة، كعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا. وفي إطار السياسة، تشير نانسي فريزر[13] إلى أن السياسة تعني من هو في الداخل، ومن هو في الخارج، ولذا يصبح الاندماج أمرًا ضروريًا.

يثير المفهوم الكثير من التساؤلات، مثل إلى أي مدى تستطيع أي جماعة داخل أي مجتمع أن تحتفظ بهوياتها وتضمن في الوقت ذاته الاندماج في مجتمعاتها؟ إلى أي مدى يطرح المفهوم المشكلات التي تواجهها الدولة ومجتمعها سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا؟ وهل يؤدي الاندماج إلى استقرار المجتمع؟ أم أنه يصعد من المطالبة بالمشاركة والوصول إلى السلطة ومن ثم الصدام معها؟ وماهي الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لغياب الاندماج؟

يرتبط مفهوم الاندماج بمفاهيم أخرى مثل العدالة الاجتماعية؛ فبعد النقاش الدائر عن عدم الاندماج وكونه نتاجًا للسياقات المختلفة لغياب العدالة والمساواة[14]، يعدّ غير المندمجين بأنهم الآخر غير المضمَّن والمراد تضمينه[15]. فغياب العدالة الاجتماعية يؤدي إلى الافتئات على حقوق بعض الفئات، وهو ما يضر بالتفاعل بين الجماعات المختلفة، ولجوء كل جماعة إلى البحث عن مصالحها في المجال العام والخاص من دون مراعاة مصلحة المجتمع المشتركة.

---

(12) J. Estivill, «Partnership and the Fight Against Exclusion,» (Lessons from the Program Poverty 3, GEIE, International Institute for Labor Studies, Bruxelles, 1994).

(13) Nancy Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New Directions in Critical Theory (New York: Columbia University Press, 2009), p. 149.

(14) Yusuf Sayed, Crain Soudien and Nazir Carrim, «Discourses of Exclusion and Inclusion in the South: Limits and Possibilities,» *Journal of Educational Change*, vol. 4, no. 3 (September 2003), pp. 231-248.

(15) Roger Slee, «'Inclusion in Practice': Does Practice Make Perfect?,»» *Educational Review*, vol. 53, no. 2 (June 2001), pp. 113-123.

إذا كان تعدّد الهويات يُنتج بطبعه مناخًـا للتعددية والاختلاف، فإن أبعاد الاختلاف المتباينة قد تؤدي إلى نشـوب صراع بين هذه الهويات وبين بعضها بعضًـا، ومن ثم فإن الاختـلاف في العقائـد أو الأيديولوجيـات أو الدِّين أو الوظائف قد ينتج منه عدم اندماج لبعض الجماعات واستيعاب لبعضها الآخر. ومحورية مفهوم الاختلاف هي الفلسفة وراء المواطَنة والعضوية داخل الدولة، بغضّ النظر عن أبعاد الاختلافات. ولعل صعوبة تحقيق مجتمع متجانس ما هي إلّا انعكاس لسياسات الاندماج والاستبعاد. ويصعب وجود أي مجتمع بشري لا يشهد درجة من درجات هذا الانقسام والتعدد، لكن المهم هو كيفية التعامل مع هذه التعددية والآثـار المترتبة عليها[16]؛ فالتعددية قـد تكون مصدرًا لقوّته بتفعيل حقوق المواطَنة واحترام الهويات المختلفـة داخل الدولة، الأمر الذي يجعل التنوع مصدرًا لثراء المجتمع لا عائقًا أمام التنمية فيه[17].

يُستنتج ممّا سـبق أن مفهوم الاندماج ينطوي - لغويًا واصطلاحيًا - على معنى عـام يُقصد به عملية خلق الفـرص على قدم المسـاواة لتوطيد الروابط الاجتماعيـة بالمشـاركة في أوجه النشـاط الاجتماعـي (سياسـيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا) والمؤسسات العامة. وتأسيسًا على ذلك يولّد المفهوم ثلاث نتائج أساسية:

أ - إن مفهوم الاندماج مفهوم إيجابي، ومفهوم الاسـتبعاد مفهوم سلبي. ومن شـأن هذا أن يجعل كلّ سياسـة تضمينيـة اندماجية تهـدف إلى مقاومة الاسـتبعاد. لكن هذه النظرة السـطحية تجافي الواقع، لأن اندماج أي جماعة يتطلب بالضرورة اسـتبعاد جماعة أخرى ولو جزئيًا، أو استبعاد الجماعة نفسها وإنما في مجال آخر. فللتضمين تأثيرات استبعادية.

ب - أدّت مفاهيـم، كالتسـامح والتعددية، إلى ظهور مفهـوم الاندماج

---

(16) Joseph Rothschild, *Ethnopolitics, a Conceptual Framework* (New York: Columbia University Press, 1981), pp. 170- 173.

(17) John Milton Yinger, *Ethnicity: Source of Strength? Source of Conflict?*, SUNY Series in Ethnicity and Race in American Life (Albany: State University of New York Press, 1994), Conclusion, pp. 343-349.

للتعامل مع مسائل كالهوية والآخر والتكوينات الاجتماعية المتباينة التي تتفاعل داخل المجتمعات، بقصد أو من دون قصد. ومـــن هنا تبرز الحاجة إلى إدماج الجميع في إطار المواطَنة، خصوصًا فـــي ظل ازدياد موجات الهجرة والتعددية الإثنية، لذا يحيط بمفهوم الاندماج شـــبكة من المفاهيـــم الأخرى ذات الصلة تثري المفهوم وتجعله أكثر حيوية وديناميةً.

ج - إن الاندمـــاج عملية تطبيع تتيـــح التفاعل بين مختلـــف الجماعات باختلاف هياكلها وانتماءاتها. لذا لا بد من الأخذ بالاعتبار علاقات القوة داخل المجتمع سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، وهي العلاقات التي تؤثر في النهاية في أوضاع المجتمع الداخلية[18].

إن الاندمـــاج، أيًا يكن تعريفه، ليـــس الغاية في حد ذاته، إنما هو وســـيلة لدعم التســـامح وقبول الآخر والحصول على الحقوق، وهـــو لن يكون مفعّلًا إلّا بمشاركة الجانبين - الدولة والمجتمع. فالمفهوم يرتبط بجانبين هما مسألة الجماعات المراد إدماجها، وأشـــكال الاندماج وآلياته[19]، إذ يشـــمل الاندماج الكثير مـــن الآليات والسياســـات التي تهدف إلى الاســـتيعاب داخـــل النظام السياسي. وتقوم هذه السياسات على كثير من الأسس، مثل وجود ثقافة سياسية تسمح باســـتيعاب الاختلافات بأبعادها المختلفة، وتفعيل المساواة الاقتصادية والاجتماعية، والاعتراف الثقافي.

3 - ركائز التحليل[20]

في إطار الســـياق العام، يجب تأكيد أن واحدًا مـــن المحددات التي تؤثر

---

(18) Howard Saul Becker, *Outsiders; Studies in the Sociology of Deviance* (London: Free Press of Glencoe, [1963]), p. 2.

(19) Peter Kivisto, ed., *Incorporating Diversity: Rethinking Assimilation in a Multicultural Age* (Boulder, Colo.: Paradigm Publishers, 2005), Introduction.

(20) اســـتندتُ في ركائز التحليل إلى دراسة قمت بها سابقًا ونشـــرتُ على الموقع الإلكتروني للمركز العربي للأبحاث ودراســـة السياسات، انظر: مي مســـعد، «التمييز القبطي واســـتبعاد الدولة في مصر،» المركز العربي للأبحاث ودراســـة السياسات، آب/ أغسطس 2011، متوافر على الرابط: <http://www.dohainstitute.org/release/e0bb9656-ef47-452a-a889-90815fd60fd0>.

ونُشِرَت هذه الدراسة في: مجلة عمران، السنة 1، العدد 1 (صيف 2012)، ص 189 - 207.

في اندماج الأقباط هو طبيعة الإطار المجتمعي لهذه العلاقة؛ فنظام الحكم الضعيف والمأزوم يلجأ إلى استبعاد الجميع لإلهاء المواطنين في التنازع الداخلي أو الاحتشاد لطلب المطالب بعيدًا منه. وهذا الأمر يُضعف كثيرًا من مناعة الوطن الداخلية[21].

لا يُقصد بالسياق العام عزل الدِّين عن مجمل الحياة في المجتمع، لأن في هذا تزييفًا للإشكالية، وخروجًا على السياق، بل زيادة احتدام الأوضاع وتحويلها إلى حلقات مفرغة، ما يعطي سمة عدوانية لأي حوار قد ينشأ، في حين أن الانتباه الموجَّه إلى السياق يساعد في تجاوز التوترات والمشكلات.

لعل ثلاثية النظام – الكنيسة – الأقباط هي الأجدر بالتحليل فور تأمُّل طبيعة وضع الأقباط قبل الثورة تجاه كلٍّ من الكنيسة والنظام، وتجاه العلاقات الاجتماعية مع المسلمين. ويعني ذلك أن طبيعة النظام السياسي المصري قبل الثورة دفعت به إلى تبنّي نوع علاقة معيّن مع المؤسسة الدينية (الكنسية)، الأمر الذي انعكس على الأقباط ككل، وأدّى إلى تعامل النظام معهم ككتلة واحدة متجانسة يمثّلها البابا شنوده سياسيًا ودينيًا.

لكن قبل تحليل هذه العلاقة الثلاثية، يجب أخذ بعض المتغيّرات بالاعتبار: **أولًا**، طبيعة «المجتمع المسيحي» بصورة عامة داخل الدولة، فهل هناك طائفة مسيحية واحدة أم أن هناك طوائف عدة؛ إذ بوجود طائفة وحيدة أو طائفة أكبر من حيث العدد بفارق كبير عن الطوائف الأخرى، كما هي حال الأقباط الأرثوذكس، يكون من السهل على النظام التعامل مع الزعيم الديني للأقباط، واعتباره الممثّل السياسي لهم. وأمّا تعدّد الطوائف، فقد يؤدي إلى تواصل هذه الطوائف وتكوين جبهة للمطالبة بمطالب الجماعة المسيحية بصورة عامة. **ثانيًا**، طبيعة العلاقة بين «شعب الكنيسة» والكنيسة، فهل يرى المسيحيون في الكنيسة وطنًا لهم، أم يرون فيها مجرّد مؤسسة دينية يمارسون

(21) وليم سيدهم اليسوعي، المواطنة عبر العمل الاجتماعي والعمل المدني، سلسلة العلوم الاجتماعية (القاهرة: مكتبة الأسرة، 2007)، ص 346.

شعائرهم فيها؟ ثالثًا، طبيعة العلاقة بين الكنيسة والنظام، التي قد تتسم بالتقارب الشديد في حالة وجود أو نشـوء خطر مشـترك يواجه الطرفين، ومن ثم تلجأ الكنيسـة إلى تأييد النظام، وإن كان هناك افتئات على حقوق المسيحيين، خوفًا من أن يحل هذا الخطر محل النظام حال سـقوطه، وهذا ما تبنّاه النظام السابق في ما يُعرف بفزَاعة الإسلاميين، خصوصًا في ظل غموض خطاب الإسلاميين السياسـي وتخبّطه، وموقفهم مـن قضايا المواطَنـة والآخر. رابعًـا، المتغير الأمنـي، بمعنى الوقوع بين مطرقة دفاع الكنيسـة عن مطالـب تابعيها ومعاداة النظام وسياساته وسندان المهادنة والتفاهم مع النظام باعتباره المصدر الرئيس لتوفير الأمن الكنيسة ولرعيتها. خامسًـا، قوة ونشاط ما يمكن تسميته المجتمع المدني «المسيحي» وقدرته على الوقوف والاعتراض على العلاقة بين الكنيسة والنظام، ومن ثم العلاقة بين هذه الجماعات المدنية والنظام من جانب، وبينها وبين الكنيسة من جانب آخر. لذا، نجد عددًا من النشطاء السياسيين والعلمانيين الأقباط يستخدمهم النظام في مواجهة الكنيسـة. سادسًا، الوضع العام لكنائس الشرق الأوسـط عمومًا[22]، ويُقصد بذلك الخصائص التي تميّز كنائس الشرق الأوسـط، مثل طبيعة النظام البطريركي للكنيسـة الذي يضمن رأس الكنيسـة دورها في الشؤون الاجتماعية والسياسـية، وأما الدور الوطني الذي أدّته تلك الكنائس في فترات الاسـتعمار، وطبيعة دول الشـرق الأوسط - ذات الأغلبية المسـلمة - التي تعاملت مع ممثّلي الملل كممثّل رسمي للطائفة أمام السلطة المركزية منذ أيـام الدولة العثمانية للتحدث بالنيابة عـن تابعيها (نظام المِلل). ولذلك يمكن تسـمية العلاقة بين الكنيسـة والنظام نظام «الملـة الجديد»[23].

---

(22) Jean Corbon, «The Churches of the Middle East: Their Origins and Identity, from their Roots in the Past to their Openness to the Present,» in: Andrea Pacini, ed., *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998), pp. 92-110.

جدير بالذكر أن مجلس كنائس الشرق الأوسط يمثّل هيئة دينية تضم العائلات الكنسية الأربع في الشرق الأوسط: الأرثوذكسية والأرثوذكسية المشـرقية والإنجيلية والكاثوليكية. وتنتمي الكنيسة القبطية إلى العائلة الأرثوذكسية المشرقية.

(23) Fiona McCallum, «Religious Institutions and Authoritarian States: Church-State Relations in the Middle East,» *Third World Quarterly*, vol. 33, no. 1 (February 2012), pp. 109-124.

إذ استمر رأس الكنيسة بالتحدث رسميًا باسم الأقباط وفقًا للترتيب الكنسي الهيراركي. وتتضافر هذه المتغيرات في تحديد ثلاثية النظام - الكنيسة- الأقباط ورسمه قبل الثورة أو بعدها.

لا بد من أن نأخذ في الاعتبار، عند تناول مسألة اندماج الأقباط السياسي والاجتماعي، تباين النظرة التي تصنّف الأقباط، أكان ذلك من الأقباط أنفسهم، أم من غيرهم؛ فهناك من يعدّ الأقباط جماعة أو كتلة واحدة متجانسة، ويرى في مطالب الغني كمطالب الفقير، وأقباط الصعيد كأقباط الوجه البحري من دون تمييز. وهناك من يرى الأقباط طائفة، أي جماعة دينية تنصبُّ مطالبها على المطالب الدينية كبناء الكنائس، ومن ثم فليس لها مطالب سياسية مدنية. وهناك من يرى الأقباط مواطنين مصريين لهم مطالب دينية ومدنية قد تتقاطع مع مطالب مواطنين غير أقباط، ومن ثم الخروج من دائرة المجال الخاص إلى المجال العام، بدلًا من استمراء الانزواء إلى المجال الخاص.

ثانيًا: وضع الأقباط السياسي والاجتماعي في عهد مبارك

اتسمت فترة حكم مبارك بالشراسة والرخاوة وقمع التمثيل والمشاركة السياسية، ما خلق مجتمعًا سياسيًا راكدًا، وحوّل المواجهات والصراعات والصدامات إلى مجالات أخرى ثقافية واجتماعية. وفي ظل هذا الفراغ السياسي تبلور دور المؤسسات الدينية في المجال السياسي، إن من أجل التأثير في معتقدات العامة وأساليب حياتهم، أو من أجل الحفاظ على الهوية وتدشين الشعور بالاختلاف في حالة الأقليات الدينية[24]، أو من أجل تقديم الخدمات الاجتماعية التي عجزت الدولة عن الوفاء بها. ولم تكن المؤسسة الكنسية الأرثوذكسية استثناء؛ فعلى مستوى طبيعة العلاقة بين النظام والكنيسة، عمد النظام إلى اختزال الأقباط جميعهم في شخص رأس الكنيسة، وتوافق ذلك مع الطبيعة الكاريزمية والخلفية السياسية لقداسة البابا شنوده الذي صار

---

(24) Bassma Kodmani, «The Dangers of Political Exclusion: Egypt's Islamist Problem,» (Carnegie Papers, Middle East Series; no. 63, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, DC, October 2005).

الممثّل السياسـي والديني للأقباط، مع تمتعه باسـتقلالية فوقية عن «المجتمع المسـيحي»، كي لا يخضع لتأثيرات هـذا المجتمع، ومن ثـم يصبح ربما ندًّا للنظام في ما بعد. ولذا أيّدت الكنيسـة - في موقفها الرسمي - ترشيح مبارك الأب في انتخابات الرئاسـة لعام 2006، على الرغم من أنه لم يكن الأفضل، لكن كان واضحًا للكنيسـة، نتيجة سياسـات النظام السـابق، أنه الضمانة لبيئة مستقرة للأقباط والبديل من التيار الإسلامي.

أمّا على مسـتوى العلاقة بين الأقبـاط والنظام، فعمد الأخيـر إلى اتّباع سياسات الأنظمة نفسها التي سـبقته في ما يتعلق بالطائفية، مستخدمًا أسلوب «ترضية النخب القبطية»[25] عبر بعض التعيينات في المجالس البرلمانية، فضلًا عن الزيارات الاحتفالية. وترك نظام مبارك القضيـة من دون معالجة فعلية، لا لمشـكلات الطائفية ولا لإشـكاليات المواطَنة، بل تورط في أخطاء ما زالت آثارها موجودة بعد رحيله، منها غياب الحسـم التشريعي وتكريس تراخي دور الدولة[26].

غير أن النظام السابق استخدم الإسلاميين فزّاعة لتخويف الأقباط، وأوصد أبـواب حزبه في وجههـم، فلم يتجاوز عدد مرشّـحيهم علـى قوائمه في أي انتخابات أكثر من مرشـحين في أحسـن تقدير. وكان النظام يتعلل بأن المزاج الشعبي أصبح طائفيًا ولا يقبل التصويت لمسيحي. وهكذا نجح النظام في إيجاد احتقان متبادل بين المسلمين والأقباط، وتحوّل البابا شنوده إلى ممثّل للأقباط أمام الدولة، وانسـحب الأقباط من المجال العام وانكفأوا إلى الكنيسة[27] التي تحوَّلت إلى كيان متضخم، يدير مشاريع خدمية لأتباعه، في حين تعجز الدولة عن تقديم هذه الخدمات لمواطنيها.

---

(25) Derek Brian Barker, «Clientelism and the Copts: An Examination of the Relationship between the Egyptian Church and State,» (MA Degree, University of Windsor, Canada, 2006).

(26) <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/B8F41004-DEE0-423E-A6B2-0CD7334D5567.htm#%D8%AF>.

(27) رفيـق حبيب، اغتيال جيل: الكنيسـة وعودة محاكـم التفتيش: تجربة ذاتيـة (القاهرة: يافا للدراسات والأبحاث، 1992)، ص 22.

بلغ المعدل الســنوي لحوادث العنف في مصر حتى كانــون الثاني/ يناير 2011 حوالى 53 حادثًا ذا صبغة طائفية، أي بمعدل حادث واحد كل أسبوع، توزّعت بين 17 محافظة، وراوحت بين حادثٍ، كما في محافظة الشرقية، و21 حادثًا كما في محافظة المنيا. ومن ثم تعددت أنمــاط العنف الطائفي في عهد مبارك، مثل استهداف الكنائس، أو العنف الجماعي، أو القتل العمد على أساس الهوية الدينية، والمماطلة في الاســتجابة لمطالب الأقباط، فنتج من ذلك غلبة السجال وعدم تطوير المواقف بنيويًا - على المستوى التشريعي - وإن تطورت ظاهريًا، والمغالاة في تعميق التمايز والاختلاف[28]. كما أدّت سياســات النظام الســابق في إدارة الملف الطائفي إلى تنامي المطالب الطائفية، التي جسّــدتها مطالب من مثل الكوتا والتمييز الإيجابي[29].

كما انفردت الكنيســة بتمثيل الأقباط سياســيًا، حيث تفــرّدت بتمثيلهم اجتماعيًا أيضًا، وأخذت الكنيســة علــى عاتقها حمل مطالــب الأقباط، فردية أكانت أم جماعية، وعلى اختلاف طبيعتها، دينيــة أكانت أم مدنية، وذلك وفق تفاهمات أبرمت بينها وبين النظام، تحصل من خلالها الكنيســة على مطالبها، ويحصل النظام على تأييد الكنيسة باسم الأقباط المصريين. ولعل هذه الصيغة أخلّت بدور الكنيسة، وأدخلها إصرارها على الاضطلاع بدور سياسي معتركات سياسية عديدة، دفعت بسببها الثمن مثل أي قوة سياسية تنشط في المجال العام، كما أخلّت هذه الصيغة بالمجتمع ودولته المدنية[30].

هكذا، مثلما نجح النظام في إيجاد حالة من القطيعة أو الاســتقطاب على مستوى العلاقات الاجتماعية بين المسلمين والمسيحيين، نجح أيضًا في إيجاد

---

(28) Sebastian Murken and Sussan Namini, «Choosing a Religion as an Aspect of Religious Identity Formation in Modern Societies,» in: Michael Pye [et al.], eds., *Religious Harmony: Problems, Practice, and Education: Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religions, Yogyakarta and Semarang, Indonesia, September 27th-October 3rd, 2004*, Religion and Reason; v. 45 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006), pp. 289-301.

(29) Ami Ayalon, «Egypt's Coptic Pandora's Box,» in: Ofra Bengio and Gabriel Ben-Dor, eds., *Minorities and the State in the Arab World* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1999).

(30) <http://www.dohainstitute.org/Home/Details?entityID=5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4&resourceId=e0bb9656-ef47-452a-a889-90815fd60fd0>.

هذه الحالة - وإنما بدرجة أقل - بين الكنيسة والأقباط. فعلى الرغم من لجوء الأقباط إلى أحضان كنيستهم، إلا أن هذا اللجوء حمل في طياته رفض الأقباط سياسات كنيستهم تجاه الحوادث السياسية، أو الحوادث الطائفية، بفعل روابط الكنيسة الوثيقة مع النظام، ومناشدتها أتباعها النأي بأنفسهم عن معارضة النظام.

غير أن العزلة القبطية والهروب إلى الكنيسة لم يستمرا، خصوصًا بعد تزايد أعمال العنف ضد الأقباط في العامين الأخيرين من حكم مبارك[31]، ولا سيما حوادث نجع حمادي في عام 2010، وتفجير كنيسة القديسين في مطلع عام 2011، واستمرار النظام بترديد أن الهجوم هو من صنع قوى خارجية تستهدف زعزعة استقرار مصر، ما أدّى إلى اعتراض أبناء الكنيسة على موقفها الضعيف. وتعدّ هذه الخطوة اللبنة الأولى لانفصال الأقباط عن كنيستهم سياسيًّا، خصوصًا بعد إنشاء الموقع الإلكترونى الذي أسسه شباب من الأقباط بعنوان «الأقباط قالوا كلمتهم.. محمد البرادعي رئيسًا لمصر»[32]، وبعدما بدأ أيضًا عدد من الحركات المدنية ومجموعة من الأقباط المستقلين في الخروج على الكنيسة بشعارات مناهضة لمبارك، بل وللبابا نفسه في القاهرة والإسكندرية، في حين انتقدهم البابا ونبّههم إلى ضرورة تخفيف حدّة لهجتهم، لأن العبارات التي استخدموها «تخلّ بكل القيم والأعراف السلوكية»[33].

ثالثًا: القسم التحليلي: معوّقات الاندماج

يتناول هذا المبحث أهم العوامل المؤثرة في اندماج الأقباط بعد الثورة المصرية، وأبرز المعوّقات السياسية والمجتمعية التي حالت دون اندماجهم في الحياة السياسية والاجتماعية المصرية بعد الثورة، وهي كما يلي:

---

(31) Fiona McCallum, *Christian Religious Leadership in the Middle East: The Political Role of the Patriarch*, with a Foreword by John Anderson and Raymond Hinnebusch (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2010), pp. 16-28.

(32) التقرير الاستراتيجي العربي، 2009-2010: الحركات الاحتجاجية (القاهرة: مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، [2010])، ص 474.

(33) «دعوات إسلامية ومسيحية للغضب بهدوء،» الأهرام، 5/ 1/ 2011، ص 3.

1 - أيام الثورة: علاقة جديدة بين الكنيسة والأقباط

يتطلب تحليل موقف كلٍّ من الكنيسة والأقباط تجاه ثورة يناير، أولًا الوقوف على موقف الكنيسة في الثمانية عشر يومًا الأولى من اندلاع الثورة، ثم التغيير الذي طرأ على موقفها بعد إطاحة رأس النظام السابق. كما يتعيّن ثانيًا توجيه النظرة المتعمقة إلى موقف الأقباط من الثورة قبل إسقاط مبارك، ثم بعد تولّي المجلس العسكري شؤون البلاد. وفي هذا الإطار يمكن القول إن إرهاصات ثورة يناير كانت بمنزلة تجسيد لظاهرة الانفصال بين الكنيسة والأقباط سياسيًّا وبصورة معلنة. فعلى الرغم من نجاح سياسات النظام السابق في عزل الأقباط واختزالهم في رأس الكنيسة بوصفه الأب الروحي لهم، وتحويله إلى «أبٍ سياسي» يعبّر عن آراء جموع الأقباط، إلا أن الأيام التي سبقت 25 كانون الثاني/ يناير شهدت انتشار دعوة على شبكات التواصل الاجتماعي إلى المشاركة في تظاهرة سلمية، ولكن الكنيسة طالبت ثورة «شعب الكنيسة» بعدم المشاركة في الاحتجاجات، بدعوى أنها تظاهرات تدعو إلى التخريب والهدم[34].

أما على مستوى الموقف الكنسي الرسمي فدعت الطوائف المسيحية المصرية الثلاث إلى مقاطعة تظاهرات يوم الغضب، وعدم النزول إلى الشارع، بدعوى عدم معرفة هدفها ومن يقف خلفها[35]. كما دعا البابا شنوده إلى التهدئة

(34) قال الأنبا مرقس، رئيس لجنة الإعلام في المجمع المقدس: «هذه المظاهرات لا نعرف هدفها ولا نعرف تفاصيلها ومن يقف وراءها». كما دعا القمص عبدالمسيح بسيط، كاهن كنيسة العذراء بمسطرد مسيحيي مصر والمهجر إلى الاعتكاف يوم 25 كانون الثاني/ يناير للصلاة في الكنائس أو المنازل ليحفظ الله مصر وشعبها، وعدم المشاركة في يوم الاحتجاجات والمظاهرات... إلخ. كما قال القس أندريه زكي نائب رئيس الطائفة الإنجيلية: «نرفض تلك الدعوات والمظاهرات بشكل قاطع». وقال مطران الجيزة للأقباط الكاثوليك الأب أنطونيوس عزيز «نرفض تمامًا الانخراط في تلك الأعمال التي لن تجدي»... إلخ.

(35) عماد خليل، «الكنائس المسيحية الثلاث ترفض مظاهرات 25 يناير.. وتطالب الأقباط بعدم المشاركة،» المصري اليوم، 23/ 1/ 2011، على الرابط: <http://www.almasryalyoum.com/node/303830>.

في ثاني أيام التظاهرات في أثناء إلقائه عظته الأسبوعية[36] التي اختار لها عنوان «القلق» بسبب الظروف التي تمر بها البلاد من اضطرابات وتظاهرات، مطالبًا الأقباط بالهدوء وتجاوز هذه الحالة التي سادت البلاد. فحافظت الكنيسة على دعمها لنظام مبارك في الانتفاضة التي استمرت 18 يومًا، وعارضت الاحتجاجاتِ علنًا، بل وصل الأمر بقداسة البابا شنوده أنه دعا المصريين عبر التلفزيون الرسمي - في 5 شباط/ فبراير 2011 - إلى إنهاء الاحتجاجات، وجدّد دعمه لنظام مبارك، بل إن بعض الكنائس دعت إلى إقامة قداس للصلاة يوم الاحتجاج لصرف المسيحيين المتدينين عن هذه التظاهرات، كما كرر البابا دعوته الأقباط إلى «عدم المشاركة في التظاهرات، وعدم الخروج عن الشرعية».

أما على صعيد المجتمع القبطي، فلم تلقَ نداءات البابا قبولًا منه، وذكر عدد من الناشطين السياسيين أنه على الرغم من تقديرهم الشديد للبابا، إلا أنهم لا يعدّونه قائدهم السياسي. ولعل هذا الحراك المدني القبطي لم يكن مستحدثًا، بل ظهر منذ حوادث نجع حمادي، حين كوّن ناشطون سياسيون شباب مجموعة سياسية مستقلة أطلقوا عليها اسم «أقباط من أجل مصر»، ودعوا إلى المشاركة في ثورة الغضب، كذلك مجموعة «مصريون ضد التمييز الديني»، وعدد كبير من العلمانيين والنشطاء الأقباط وغيرهم، فسقط عدد من شهداء الأقباط في مختلف أنحاء مصر[37].

لعل المؤشرات الأولية إلى مشاركة الأقباط في الثورة - من مراقبين وتقارير صحافية غطت الاحتجاجات الواسعة - أكدت وجود مشاركة فاترة من الشباب المسيحي[38]. ويرجع ذلك إلى عدم قدرة هؤلاء على فرز، أو تصنيف، الطوائف المشاركة في الاحتجاجات بسبب اتفاق منظّميها على عدم رفع أي شعارات أو لافتات دينية أو حزبية، خصوصًا أن أعداد الأقباط المشاركين في

---

(36) جمال جرجس المزاحم، «في عظته الأسبوعية.. البابا شنودة يدعو الجميع لـ«التهدئة»»، اليوم السابع، 27/1/2011، على الموقع الإلكتروني: <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=344449>.

(37) <http://www.coptreal.com/WShowSubject.aspx?SID=43884>.

(38) <http://www.aljazeera.net/news/pages/ee4e9b85-500d-407f-baba-96ebf962b05c>.

الثـــورة كانت قليلة في البدايـــة، لكنها ازدادت بعد تراجع قبضة الكنيســـة على الأقباط بعد سقوط عدد منهم شهداء مثل غيرهم من المصريين.

لذلك يمكن القول إن حوادث الثورة أبرزت إخفاق سياســـة «فرّق تسد»، وأبطلت مقولة أن النظام السابق هو أفضل المدافعين عن المسيحيين، خصوصًا بعد إثارة الكثير من التســـاؤلات عند اختفاء قوات الأمن والحراســـة من أمام الكنائس، ومع هذا لم يقع حادث اعتداء واحد ضد دور العبادة القبطية. ومرت أيام الثورة مـــن دون وقوع أي حوادث طائفية تســـتهدف الكنائس أو الأقباط، على الرغم من حالة الانفلات الأمني التي شهدها المجتمع بكل طوائفه وفئاته في أرجاء مصر. لذلك كان من أبرز لافتات ميـــدان التحرير: «دماء الكثير من الأقباط ســـالت في عهد مبارك، إرحل عن مصر»، و«المســـيح سيمنحنا حياة أفضل، إرحل يا مبـــارك حتى نحصل على هذه الحيـــاة»[39]، **الأمر الذي يدلل على أن الأقباط، نجحوا فـــي الخروج من العزلة بعدمـــا وضعوا «الوطن» قبل «الكنيسة».**

2 - سقوط النظام: تغيّر في ثلاثية العلاقة

بعد نجـــاح ثورة يناير فـــي إســـقاط رأس النظام، صدر عن البابا شـــنوده الثالث بيان في صباح الثلاثاء 15 شـــباط/ فبراير جاء فيه: «الكنيســـة المصرية تحيي شباب مصر النزيه، شباب 25 يناير، الذي قاد مصر في ثورة قوية بيضاء. وبذل في سبيل ذلك دماء غالية... والكنيســـة القبطية تحيي جيش مصر الباسل والمجلس الأعلى للقوات المســـلحة فيما أصدره من بيانات من أجل الحفاظ على مصر وأمنها في الداخل والخارج، ونؤيد موقفه في حل مجلســـي الشعب والشورى وفي دعوته لإقرار الأمن...»[40].

أمّا التغير الجذري الطارئ على موقف الكنيســـة تجاه نظام ما بعد الثورة

(39) <http://islamtoday.net/albasheer/artshow-13-145873.htm>.

(40) <http://st-takla.org/News/Holy-Synod-Statements/2011-02-15--January-25-2011-Revolution_.html>.

فلعل له ما يبرره، إذ دائمًا ما تميل الكنيسة إلى ربط وجودها بالنظام لأسباب متعددة، مثل الخوف من فقدانها قدرتها على جذب الجماهير، والخوف من فقدانها الشعبية، وانحسار دورها تمامًا. أو عندما تتزايد جماهيرية الكنيسة من دون أن تستطيع تقديم حل أو إجابة عن مشكلات هذه الجماهير، فتخاف من فقدان الثقة أو انقلاب الجماهير عليها. ونجد أن الكنيسة تحاول أحيانًا تمييز نفسها من النظام، وتظل في الوقت نفسه مساحة فاعلة لمحاولة الارتباط بالنظام وسياساته العامة.

بناء على ذلك، يُعدّ تغيّر موقف الكنيسة من الثورة، ومن ثم من النظام بقيادة المجلس العسكري والمرحلة الانتقالية في إطار المتغيرات الستة - التي سبقت الإشارة إليها - والحاكمة طبيعة العلاقة بين النظام والمؤسسات الدينية الكنسية، التي تدفع الكنيسة دائمًا إلى اعتبار النظام حاميه من أي تغييرات تهدد وضعها أو قد تعمّق الأزمات بينها وبين أتباعها في ظل محورية الدِّين، كونه أحد المحددات الأساسية للهوية الوطنية، ومن ثم يجد الجانبان مصلحة في التعامل والتقارب مع الآخر[41].

بناء على تغيّر موقف الكنيسة تجاه الثورة، يمكن القول إنه بات يمكن الحديث عن ثنائية الكنيسة - الأقباط بوضوح أكثر، بعد أن كان هناك اختزال واضح للأقباط في رأس الكنيسة، خصوصًا بعد إحجام الأقباط عن التحرك سياسيًّا من منطلق هويتهم الدينية.

3 - تواتر الحوادث الطائفية ودلالاتها

تجاوزت الثورة المصرية في كانون الثاني/ يناير 2011 شعار ثورة 1919، أي «الهلال مع الصليب»، إلى شعار «إرفع رأسك أنت مصري»، وهو ما تجلى منذ بداية الثورة، وطوال ثمانية عشر يومًا. فكانت الثورة شعبية، ولم يكن ثمة تمايز بين شباب الأقباط وغيرهم من المصريين. وسقط في الساحة ما يفوق

(41) مي مجيب عبد المنعم، «خارج الكنيسة: علاقة الأقباط بالحياة السياسية المصرية بعد ثورة يناير،» السياسة الدولية، على الموقع الإلكتروني: <http://www.siyassa.org.eg>

عشرة شهداء أقباط في مختلف أنحاء مصر، منهم خمسة في ميدان التحرير، من بينهم فتاة[42]. فكان الجميع مع الثورة، حتى بعد بروز السلفيين والتمايز الديني العلماني بعد التعديلات الدستورية والانفلات الأمني والإعلامي الذي ساعد في تأجيج الحوادث الطائفية من دون معالجتها.

لم يكن طوال الثمانية عشر يومًا مشكلة في العلاقات بين المسيحيين والمسلمين، وتواكب مع ما سبق البروز المجتمعي والسياسي والإعلامي لتيارات الإسلام السياسي، بدءًا بالإخوان المسلمين، مرورًا بالسلفيين ثم الجماعات الجهادية التي خرج عدد كبير من قادتها من السجون. وقامت القوى العلمانية والليبرالية كافة بمتابعة أداء التيارات الإسلامية بصورة عامة والإخوان بصورة خصوصًا في التعاطي مع العمل السياسي كسبيل للتغيير، من غير أن يرافقه تطوير في خطابها السياسي والفكري، أو على الأقل لم يرقَ إلى مستوى الخطاب السياسي للإخوان، فكان حديث بعضهم عن غزوة الصناديق، واستعجال بعضهم الآخر تفجير قضايا شائكة محل نزاع واشتباه، شأن بعض قضايا المتحولين دينيًا، وغيرها من القضايا.

لم يكد يمر شهر على الثورة، حتى انفجر عدد كبير من الحوادث الطائفية التي فجّرتها مشاعر غضب اجتماعي عنيف، مثل حوادث شرف في قرية صول، أو إشاعة احتجاز مسيحية أخرى أسلمت بعد كاميليا شحاته التي ظهرت على قناة مسيحية قبل حوادث أمبابة[43] بيوم، معلنة بقاءها على مسيحيتها.

تواترت حوادث التوتر الطائفي والعنف ضد المسيحيين وضد بعض المسلمين. ففي 25 نيسان/ أبريل قتل ثلاثة أشقاء مسيحيين شقيقتهم - التي تحوّلت إلى الإسلام - مع طفلها في منطقة كرداسة بالجيزة، لكن الحوادث ضد المسيحيين كانت هي الأكثر. إذ شهد آذار/ مارس 2011 ثلاثة حوادث

---

(42) <http://www.christian-dogma.com/vb/showthread.php?t=75267>.

(43) نشبت مشاجرات بين مجموعة من المسلمين والمسيحيين في أمبابة - محافظة الجيزة، في إثر تجمهر مجموعة من السلفيين أمام كنيسة مارمينا في أمبابة بعد تناقل شائعات في شأن احتجاز فتاة مسيحية أشهرت إسلامها وترتبط بعلاقة مع شاب مسلم.

طائفية كبيرة، بعضها غير مسبوق، وهي على الترتيب، هدم كنيسة صول التابعة لمركز أطفيح فـي محافظة الجيزة فـي 9 آذار/ مارس، وأعمـال قتل وتدمير وتخريب فـي المقطم في 11 آذار/ مـارس[44]، وقطع أذن قبطـي متهم بإدارة أعمال منافية للآداب في محافظة قنا في 24 آذار/ مارس. وفي منتصف نيسان/ أبريل خرجت تظاهرات في المحافظة نفسـها (قنـا) اعتراضًا على إعادة تعيين محافظ مسيحي للمحافظة الواقعة في صعيد مصر، ما اضطر الحكومة الانتقالية والمجلس الأعلى للقوات المسلحة إلى الاستجابة لمطالبهم في النهاية بتعيين محافظ مسلم، بعدما حُوِّلت مسـاجد المحافظة إلى منابر تدعو إلى عدم جواز ولاية غير المسلم على المسلم، ووصل الأمر إلى رفع لافتات تحمل «إسلامية إسلامية لا مسيحية ولا يهودية»[45].

في 8 أيار/ مايو وقعت حوادث أمبابة المروعة في كنيسة مارمينا، التي كان ضحيتها عدد كبير من المواطنين بين قتلى وجرحى، ونجم عن ذلك - وخصوصًا الحـادث الأخير - امتعاض كثير من الأقباط من الوضـع القائم، كما تجلى في بعض هتافاتهم بعد هذه الحوادث: «يا مبارك فينك فينك، السلفيين بينا وبينك»، «يسـرقنا يسـرقنا بس نعيش في أمن وأمان» أمام القضاء العالي وميدان التحرير وماسـبيرو، وهو ما فُسّـر بأن «الكنيسـة المصرية كانت موضع عناية خصوصًا ومميزة من جانب مبارك وزمرته، وكان كافة المسـؤولين المصريين يسـارعون بتقديم فروض الطاعة والمحبة للبابا شـنوده ورعيته»، كمـا ازدادت الهواجس والشـعور بالخطر من صعود تيارات الإسلام السياسـي، كما تجلى بعد معركة التعديلات الدسـتورية في 19 آذار/ مارس 2011. بل توزعت التفسيرات عن دورٍ لدول أجنبية وإسـرائيل، خصوصًا في الحوادث الطائفية، وكذلك كان ثمة حديث عن دور لدول عربية شقيقة تسعى إلى إجهاض الثورة المصرية، وذهب

---

(44) في إثر هجوم مسـلمين على عدد من الأقباط كانوا يتظاهرون في حـي الزبالين احتجاجًا على إحراق مسـلمين كنيسـة صول في محافظة حلوان، وقُتل 6 من الأقباط وأصيـب 45 من الطرفين بجروح.

(45) صوت الأمة، 25/ 4/ 2011.

عدد كبير من النخبة المصرية في تحميل فلول النظام الســابق مسؤولية حوادث الفتنة، وأن الطائفية هي من صناعة ذلك النظام. كما يرى بعض الإســلاميين أن ثمة دورًا في الحوادث للإعــلام القبطي الصاعد في مصــر، بعد امتلاك بعض رجال الأعمال الأقباط عددًا من وسائل الإعلام المهمة والمقروءة في مصر[46].

هذا التشــكيك في موقف الأقباط من الثورة، أو التفكير التآمري وربط ما حدث بأيدٍ خارجية أو داخلية لا يحلان المشــكلة، كما أنهما يفتقران إلى أدنى مقبولية. ولعل المطلوب هو الضغط الشعبي من أجل حل مدني، وحل مشكلة دور العبادة وحرية الاعتقاد في المجتمع المصري، وهو ما تســبب في حالات الاحتقان هذه، فضلًا عن رفض وصاية رجال الدِّين - مســلمين ومســيحيين- على عقائد رعاياهم.

لا يهم حصاد الحوادث والمواجهات الطائفية بين المسلمين والمسيحيين، بقدر ما يهم مراجعة الأســباب التي أدت إلى تواترها وكيفية تعامل النظام معها. فأزمة الســلطة السياســية بعد ســقوط نظام مبارك التي صدمت قادة الكنيسة، أتاحت مجالًا جديدًا أمام الناشــطين الأقباط للعمل خارج إطار الكنيسة. فبعد حوادث صول وأمبابة، أنشأت مجموعات قبطية مدنية «اتحاد شباب ماسبيرو» الذي كان التحدي الأساســي لهيمنة الكنيسة بعد الثورة. ووجدت رسالة اتحاد ماســبيرو أصداء لها لدى عدد من الشباب الذين شــعروا بأنه لم تعدّ للكنيسة وصاية سياســية عليهم. وفي أول تحــرك له، نظّم الاتحــاد اعتصامًا أمام مبنى تلفزيون الدولة في ماســبيرو احتجاجًا على عدم تقديــم المتورطين في العنف ضد الأقباط إلى المحاكمة.

لم تعارض الكنيســة الاعتصام في البداية، لكن مع مطلع أيار/ مايو عقد سكرتير البابا الأنبا يؤانس اجتماعًا مع اللواء عادل عمارة من المجلس الأعلى

---

(46) هاني نسيرة، «الطائفية قبل وبعد الثورة المصرية،» مركز الجزيرة للدراسات، 23/ 7/ 2011، على الموقع الإلكتروني: <http://studies.aljazeera.net/issues/2011/07/2011723745149165553.htm>.

للقوات المسلحة في كنيسة القديس مرقس، واتفق معه على إنهاء الاعتصام[47]، لكن المعتصمين رفضــوا فض الاعتصام بناء على طلب الكنيســة، ولم يفعلوا ذلك إلّا بعد اجتماعهم إلى رئيس الوزراء الســابق عصام شرف الذي وعد بأن تقرّ الحكومة قوانين جديدة لوقف التمييز.

تبرهن هذه الحوادث على:

- استمرار الانفصال بين الكنيسة والأقباط، في ظل تهاوي السلطة الهرمية والكهنوتية التقليدية للكنيسة، تزامنًا مع تهاوي السلطة السياسية للنظام.

- اســتمرار غياب دور الدولة في التعامل مع الأزمــات الطائفية، وانتهاج الســبل ذاتها التي كان يتبعها النظام السابق، من جلسات عرفية وحلول سطحية تتوقف على ذهنية المتفاوضين والوسطاء، وتكرس معنى عجز الدولة وأجهزتها الأمنية والقضائية والإدارية عن تطبيق القانون الرسمي.

- دفع تواتر الحوادث الطائفية في مصر بعــد الثورة إلى توصيف الوضع بأنه اســتمرار للاســتراتيجيات القديمة، مع وجــود فاعلين جدد فــي النظام، خصوصًا في ظل غياب خبرة الإدارة السياسية للمجلس العسكري الذي يمكن وصف سياسته تجاه الحوادث الطائفية بعدم التدخل المدروس[48].

- تنامــي التقارب بين الكنيســة والنظام في مواجهــة التنظيمات القبطية. ولعل من أبرز مظاهر ذلك كان الجلســات التي عُقدت بين قادة وكهنة الكنيسة وأعضاء المجلس العســكري لاحتواء الأزمات المتكررة، ومطالبة المعتصمين الأقباط بفض اعتصامهــم. ويرجع هذا التقارب إلى عدد من الأســباب، مثل:

---

(47) طلب البابا مــن المعتصمين فض اعتصامهم في بيان له بتاريــخ 15/ 5/ 2011: «يا أبناءنا المعتصمين أمام ماســبيرو، إن الأمر قد تجاوز التعبير عن الرأي وقد اندس بينكم من لهم أســلوب غير أســلوبكم وأصبح هناك شــجار وضرب نار، وكل هذا يسيء إلى سمعة مصر وســمعتكم أيضًا. لذلك يجب فض الاعتصام فورًا». وعلى الرغم من البيان، إلا أن المعتصمين رفضوا فضّ الاعتصام تلبية للبيان المذكور.

(48) Mariz Tadros, «Sectarianism and its Discontents in Post-Mubarak Egypt,» *Middle East Report,* no. 259 (Summer 2011), pp. 26-31.

وجود قيمة عليا مشـــتركة بين المؤسسة الدينية الكنســـية والنظام في مصر بعد الثورة، وهي قيمة الاستقرار والحفاظ على الوضع الراهن، ومحورية دور الدِّين على المستويين المجتمعي والثقافي، الأمر الذي دفع النظام في مصر بعد الثورة إلى التعامل مع الكنيســـة مباشـــرة بدلًا من التعامل مع التنظيمات والائتلافات القبطية بمختلـــف توجهاتها وتياراتهـــا، وهو الأمر الذي اتّبعه النظام الســـابق، ونجح فيه في ظل عزلة الأقباط داخل أسوار الكنيسة، والذي لا يمكن أن ينجح بعد الثورة.

4 - حوادث ماسبيرو: بداية العودة إلى الكنيسة

تشير المعطيات السابقة كلها إلى أن الأقباط استطاعوا كسر حاجز الخوف من النظام السابق، ومن التوجهات الرســـمية للكنيسة القبطية التي طالما لجأت إلى الدعم وتأييد القائمين على الحكم. فالنظام الرســـمي الكنســـي يتشابه مع النظام الرســـمي للحكم في اتجاه كلٍّ منهما ورغبته في الســـيطرة على جموع الجماهير المنتمين إلى الدولة بحكم المواطَنة أو المنتمين إلى الكنيســـة بحكم الديانة. لذا، لا يمكن الفصل بين حادث ماسبيرو وما تلاه من حوادث، ومجمل أوضاع الأقباط في مصر بعد الثورة في ضوء الانفصال السياســـي بين الكنيسة والأقباط.

إلّا أن هذا الانفصال لم يســـتمر طويلًا، إذ طرأت معطيات جديدة دفعت الأقباط إلى داخل أســـوار الكنيســـة مرة أخرى. ويمكن القـــول إن أولى هذه المعطيات كانت مـــا يُعرف بـ«حوادث ماســـبيرو» التي انطلقـــت بعد تظاهرة انطلقت من شُـــبرا باتجاه مبنى الإذاعة والتلفزيون ضمن فاعليات يوم الغضب القبطي، ردًّا على قيام ســـكان من قرية المريناب في محافظة أسوان بهدم كنيسة غير مرخصة، واحتجاجًا على تصريحات محافظ أســـوان التي اعتبرها الأقباط مسيئة إليهم. واســـتقر المتظاهرون حينذاك على اعتصام مفتوح حتى يعاد فتح الكنيســـة في أســـوان، وتراجُع المحافظ عن قراره بهدمها. واشـــترك عدد من الكهنة، منهم القس فلوباتير جميل كاهن كنيســـة العـــذراء في فيصل، والقمص

متياس نصر كاهن كنيســة العذراء في عزبة النخل[49]، وحركات اتحاد شــباب ماســبيرو، وحركة «أقباط بلا قيود»، وعدد من النشطاء السياسيين والحقوقيين من الأقباط والمسلمين[50].

غير أن قــوات الجيش لجأت إلى إطلاق القنابل المســيلة للدموع بهدف تفريق المعتصمين، ثم بدأت مدرعات الجيش تسير نحو تجمعات المتظاهرين بقصد تفريقهم، ما أدّى إلى وقوع عمليات دهس وســقوط أول قتيل، ثم تتالى القتلى في الســقوط، فســادت حالة من الفوضــى، انضم في إثرهــا عدد من الجهات المناوئة لسياسات المجلس العســكري في مصر إلى جانب الأقباط. وفي المقابل أكد بيان المجلس العســكري «أن هناك أيادي خارجية تعبث بأمن الوطن واســتقراره... وأنه وافق على إعادة بناء كنيسة المريناب...». كما تقدم رئيس الوزراء الســابق، آنذاك، عصام شــرف «تعازيه لأُســر الضحايا وسرعة صرف التعويضات لهم وتمنياته بالشفاء للمصابين...».

بغضّ النظر عن مختلف التوصيفات لحوادث ماسبيرو، فبالإمكان تحليلها وفقًا للنقاط الآتية:

أ - بــروز حالة الاســتقطاب الديني الشــديد في المجتمــع. ففي إطار الحوادث، خرج عدد كبير من تابعي التيار الســلفي ليدين الأقباط (النصارى كما ســمّاهم)، في عــدد مــن المحافظات في الإســكندرية وقنا وأســيوط والقاهرة، بل وصل الأمر إلى تنظيم تظاهرات ورفع شــعار «الجيش والشعب يد واحدة»، في إشــارة إلى أن الأقباط هم من اعتدوا على قوات الجيش في ماســبيرو، وأن الأقباط هم العائق أمام وحدة الشــعب مع الجيش، بل وصل الأمر إلى حدوث تراشــق بين الطرفين على شــبكات التواصل الاجتماعي،

(49) خرج عدد كبير من كهنة الكنيســة وقساوســتها إلى معترك الحياة السياسة لقيادة تظاهرات واحتجاجــات الأقباط بعد حوادث صول وأمبابة، من دون أن تحتج الكنيســة علــى خروجهم أو تتخذ ضدهم أي إجراءات كنسية للحيلولة دون مشــاركتهم في العمل السياسي (كما فعلت في السابق في إثر الأزمة بين الأنبا بيشوى سكرتير المجمع المقدس والدكتور محمد سليم العوا).

(50) <http://www.christian-dogma.com/vb/showthread.php?p=1718813>.

واتهام السلفيين للأقباط بالسعي إلى الحصول على مكاسب على حساب الإسلاميين[51].

ب - أصدر المجمع الكنسي برئاسة البابا شنوده بيانًا[52] طالب فيه الأقباطَ بالصيام ثلاثة أيام، وهو الإجراء الذي لم يحدث منذ عشرة أعوام، كما رفض البابا لقاء المجلس العسكري متذرعًا باجتماعه مع سبعين من أساقفة الكنيسة[53]. ولعل في ذلك إشارة إلى تحوّل العلاقة بين الكنيسة والنظام إلى ما يمكن تسميته «المقاومة المكتومة»؛ ففي أثناء إقامة القداس على أرواح الضحايا، تعالت الأصوات المنادية داخل الكاتدرائية: «يسقط يسقط حكم العسكر»، من دون تعليق من البابا، كأبلغ تعبير عن عدم رضاه على سياسات النظام تجاه الأقباط وانتهاء التوافق (الرسمي) بين الطرفين، ولشعور الكنيسة بأن البساط بدأ يُسحب من تحت قدميها، خصوصًا مع صعود كثير من المنظمات المسيحية التي راجت سياسيًّا بين أبناء المجتمع القبطي. وعلى غرار انزعاج الكنيسة من خروج الأقباط من داخل أسوارها إلى الساحة السياسية، انزعجت الدولة هي الأخرى بعد أن كانت تتعامل مع جهة محددة يسهل توجيهها، فإذا بها تجد نفسها أمام مجموعات متعددة لا تعرف من يقودها، أو مع من يمكنها التحدث لكبح جماحها.

ج - على الرغم من موافقة المجلس العسكري على بناء كنيسة المريناب، إلا أن التحركات على المستوى الشعبي تعَدّ هي المحدد الأول للشكل الذي سيعاد به بناء الكنيسة[54]، لأنه قيد موافقة الأهالي المسلمين من أهل القرية

---

(51) «مذبحة ماسبيرو: الكنيسة تصعّد بالصيام والسلفيون يحذرون،» الأخبار (لندن)، 11/10/2011.

(52) «إذ نؤكد إيماننا المسيحي بعدم استخدام العنف بكل صوره، كما لا ننسى أن بعض الغرباء قد يندسون وسط أبنائنا ويرتكبون بعض الأخطاء، إلّا أن الأقباط يشعرون بأن مشكلاتهم تتكرر كما هي باستمرار من دون محاسبة المعتدين ومن دون إعمال القانون عليهم أو وضع حلول جذرية لهذه المشكلات...».

(53) <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=509323>.

(54) اليوم السابع، 6/11/2011.

الرافضين لبناء الكنيسة، ورهن نتيجة جلسة مصالحة بين مسلمي القرية وأقباطها، الأمر الذي يشير إلى عدم اكتمال عود الدولة أو ضعفها وعدم قدرتها على إعمال القانون، في حين تظل الجلسات العرفية هي الحكم في أيٍّ من المسائل الطائفية، ما يبرهن على افتقار المجتمع إلى ما يكفي من مقومات الثقافة السياسية الجديرة بتحويله طرفًا وندًّا في دينامية صوغ العقد الاجتماعي الجديد في مصر الثورة، ويعد امتدادًا لسياسات النظام السابق في التعامل مع «الملف القبطي» عمومًا.

د - على الرغم من تراجع مرحلة التفاهم بين الكنيسة والنظام بعد حوادث ماسبيرو التي منحت الكنيسة القبطية فرصة مشروعة لتعلن القطيعة مع المجلس الأعلى للقوات المسلحة، إلا أن الكنيسة حاولت أن تظل في موقف وسط بين النظام والأقباط، خصوصًا أن الكنيسة شعرت، في ظل صعود القوى والتيارات الإسلامية، بوجوب استمرار الروابط مع المجلس العسكري في ضوء «المتغير الأمني»، بمعنى الوقوع بين مطرقة دفاع الكنيسة عن مطالب رعيتها ومعاداة النظام وسياساته، وسندان المهادنة والتفاهم مع النظام باعتباره المصدر الرئيس لتأمين الكنيسة وشعبها، لذا يمكن تسمية العلاقة بين الكنيسة والنظام بعد حوادث ماسبيرو بـ «المقاومة المكتومة» التي عاد في ضوئها عدد كبير من الأقباط إلى أسوار الكنيسة مرة أخرى، على الرغم من العنف الموجّه ضد الأقباط والكنائس، خوفًا من تنامي التيارات الإسلامية. بينما ظل ثائرون آخرون على الكنيسة في حالة من السخط الكبير تجاه موقفها من المجلس العسكري بعد حوادث ماسبيرو، متهمين عددًا من أساقفتها بعدم استعدادهم للمجازفة بخسارة دعم الجيش في إطار النظام الهرمي الكنسي الذي يطمحون من خلاله إلى وراثة الكرسي البابوي، خصوصًا مع تقدم البابا شنوده في السن وتدهور وضعه الصحي.

5 - الأقباط وصعود التيارات الإسلامية

انتهج النظام السابق سياسة التخويف من الإسلاميين، وصوّرهم بأنهم عدو له وللأقباط، ضمانًا لتأييد الكنيسة له، ما يعني تأييد جموع الأقباط في

ظل اختزال موقفهم السياسـي في موقف البابا. ونجح النظام السـابق في هذه السياسة، لكن سياسـاته الخاطئة المتراكمة في التعامل مع المسألة القبطية أدّت إلى حدوث انقسام بين الأقباط والكنيسة، وإدراك عدد كبير من الأقباط أن كلًّا من الإسلاميين والأقباط يعانون سلطوية النظام وسياساته التمييزية[55].

تتعدّد التيارات الإسـلامية في مصر من حيث توجهاتها من الوسطية إلى الراديكالية، وفي ما يتعلق بنظرتها إلى الآخر، وشـكل أو طبيعة الدولة ونظرتها إلى المرأة، وتقويمها للديمقراطية... إلخ. ولعل أبرز القوى الإسلامية في مصر بعد الثورة كانت جماعة الإخوان المسـلمين والسـلفيين. قامت الأولى بدور ملموس في إنجاح الثورة وتعرضت للقمع والسـجن إبان حكم النظام السابق، بينما عارض المنتمون إلى التيار السلفي الثورة في بداياتها، بل حرّموا الخروج على الحاكم، حتى وإن كان ظالمًا[56].

تبـرز التسـاؤلات عن مسـتقبل مصر في إثـر صعود الإسـلاميين إلى السـلطة؛ وهي تسـاؤلات تتعلق بطبيعـة القوى الإسـلامية في حـد ذاتها وتماسكها الداخلي وقوّتها التنظيمية. وتسـاؤلات ترتبط برؤيتها في ما يتعلق بمستقبل مصر السياسـي التي تدخل فيها حقوق المواطنة والعلاقة مع الآخر الديني. ومن التسـاؤلات المثارة :هل يمثل الإسلاميون البديل الشرعي لنظام مبارك؟ أم هل من الممكن أن يقوم الإسـلاميون بدور المعارضة ضد تحجيم الحريات والقمع السياسـي[57]؟ وهل يدفع تحوّل القوة الاجتماعية والدعوية لتيارات الإسلام السياسـي عمومًا، والإخوان المسـلمين خصوصًا، إلى قوة سياسـية، إلى انتهاج السياسـات القديمة ذاتها، من انتهـاك حقوق المواطَنة،

---

(55) Alaa Al-Din Arafat, *Hosni Mubarak and the Future of Democracy in Egypt* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), pp. 113-127.

(56) يؤخذ بالاعتبار أن الجماعات السـلفية ليس لها كيان واحد منظّم يجمعها، وهو ما ينعكس على مواقفها وتصريحاتها. ففي الأيام الأولى من الثورة، تباينت آراء السـلفيين في ما يتعلق بالنزول إلى الميدان بين التحريم، والمشـاركة وجواز عدم المشاركة. ولكن معظم قادة السلفيين ارتأوا الحفاظ على ثوابت الإسلام وعدم الخروج على الحاكم، لضمان الاستقرار، فهاجموا الثورة في بدايتها.

(57) Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008), pp. 25-26.

والسياســات الســلطوية الاســتبعادية بدعوى قوّتهم وغلبتهم على المستوى الشعبي الاجتماعي[58]؟

على الرغم من تطمينات الإســلاميين للأقباط، إلا أنــه لا يمكن الفصل بين الصعود المتنامي للتيارات الإســلامية وطبيعة الحوادث الطائفية في مصر بعد الثــورة، خصوصًا في ظل تزامن الحادثين، وفــي ضوء بعض التصريحات التي تثير خوف الأقباط وتدفع بهم إلى العزلــة. فالاعتداءات على دور العبادة المسيحية وعلى ممتلكات الأقباط، وقطع أذن قبطي... كلها حوادث لها دلالة خصوصًا مع تتبّع موقف القوى الإسلامية على المستويين السياسي والشعبي.

على ســبيل المثال، وصلت الأوضاع فــي قنا في نيســان/ أبريل 2011 إلى مواجهــة حقيقية بين الأهالي والنظام، بعد الإعــلان عن تعيين اللواء عماد ميخائيل محافظًا لقنا، فخرج الأهالي مطالبين باستقالته فورًا، وعمدوا إلى قطع طريق السكك الحديد من قنا إلى سوهاج وحتى أسوان جنوبًا، حتى استجابت الحكومة بتجميد عمل المحافظ وإسناد مهامه إلى آخر، في إشارة إلى مواجهة أيديولوجية عقيدية على المســتوى الشــعبي، وتهاوي الســلطة التنفيذية على المستوى السياسي.

تكررت مثل هــذه الحوادث، في قضايا كنيســة أمبابة وكاميليا شــحاته، وصولًا إلى حوادث ماسبيرو والتراشــق والسجال الذي دار بين شباب الأقباط وشــباب الســلفيين في إطار الأزمة. وفي إثر تلك الحوادث المتواترة، طالب الأقباط بعودة جهــاز الأمن مرة أخرى لأنه - من وجهــة نظرهم- هو حاميهم الوحيد من نشــاط التيارات الإســلامية، الأمر الذي دفع بكثير من الأقباط إلى التفكير في الهجرة أو العودة إلى العزلة مرة أخرى[59].

---

(58) Daniela Pioppi, «Is there an Islamist Alternative in Egypt?,» IAI Working Papers; 11, Istituto Affari Internazionali, 3 February 2011.

(59) أحمد ابراهيم خضر، «الإســلاميون ومســتقبل الأقباط في مصر بعد سقوط نظام مبارك،» على الموقع الإلكتروني: <http: http://www.magmj.com/index.jsp?inc=5&id=6257&pid=1428>.

تنعكس هذه المعطيات على وضع الأقباط والكنيسة بعد الثورة، كالآتي:

أ - يبقى السلفيون هم التحدي الأكبر في الشارع المصري أمام اندماج الأقباط، نظرًا إلى عنفهم الرمزي تجاه الكنيسة والمطالب القبطية. وعلى الرغم من تبرؤهم ممّا يُنسب إليهم إعلاميًا من حوادث، إلا أن خطابهم ما زال يراوح مكانه، مفتقرًا إلى بعض مرونة خطاب الإخوان المسلمين.

ب - إن عودة الاستقطاب الديني، والفرز الذي حدث بعد يوم 19 آذار/ مارس إبان الاستفتاء على التعديلات الدستورية، وتأكد في جمعة الغضب الثانية في 27 أيار/ مايو التي لم يشارك فيها الإخوان أو السلفيون، وما صاحب ذلك من نشاط إعلامي سجالي، جعل من الميدان حكمًا للشعب في وجه السلطة والحكومة الانتقالية التي تتباعد الشقة بينها وبين قوى الثورة وشبابها في الآن نفسه، نتيجة ما اعترى الأخيرة من هواجس احتمال عقد اتفاق سري مع الإخوان المسلمين يُقصي الآخرين، ما ساعد في توتّر الملف القبطي عمومًا، على الرغم من وجود فرصة ذهبية للأقباط للمشاركة بدأها بعض ناشطيهم، لكن لا يزال آخرون - شأن شباب الثورة - مترددًا في خوضها، تخوفًا من الصعود الإسلامي المتنامي.

ج - دفع خوف الأقباط والكنيسة، في ضوء صعود التيار الإسلامي، الأقباط إلى العودة إلى أسوار الكنيسة والعزلة من جديد، رفضًا لفكرة الحاجة إلى الإخوان المسلمين لضمان سلامتهم، إذ إنها فكرة تكرس فكرة أن المجتمع لا يزال يريد إبعاد المسيحيين وعزلهم عن مسار التطور السياسي والاجتماعي في مصر، خصوصًا أنهم لا يمثّلون جماعة سياسية أو حزبًا، ما قد يعرضهم لخطر المساومة لعدم التكافؤ مع ما تتمتع به جماعة الإخوان المسلمين من قوة وتنظيم. وهنا لا بد من التذكير بأن خوف الأقباط ليس من الإسلام، لأنه جزء من المرجعية الشرعية للنظام السياسي بأكمله، لكنه من تيار الإسلام السياسي، خصوصًا في ضوء بعض تصريحات أقطاب التيارات الإسلامية، كالحديث عن الجزية ونظام الملّة ومصطلح أهل الذمة...إلخ، الأمر الذي يكوّن خطورة على حرية الاعتقاد والحريات بصورة عامة.

د - إن صعود القوى الإسلامية في ضوء تراخي قوة الدولة وتراجع النظام الحالي عن تبنّي السياسات ذاتها التي كان النظام السابق يتبنّاها، كرّس احتماء المسلم والمسيحي بالدِّين، وأحل الجلسات العرفية محل الحوارات الوطنية، فجاءت الحلول التصالحية بديلة من الإرادة السياسية الحقيقية للحفاظ على قيم الثورة وبعض شعاراتها التي تحولت من «إرفع رأسك أنت مصري» إلى «إرفع رأسك أنت مسلم».

6 - الانتخابات التشريعية والبرلمان: الأقباط بين المشاركة السياسية والاستقطاب الديني

ظل التمثيل القبطي تحت قبة البرلمان محكومًا، طوال أعوام، بمنحة رئيس الدولة، فضلًا عن أن العملية الانتخابية في مصر كانت مقيّدة بالأطر العائلية والقبلية، ما أدّى إلى غياب الأقباط وإقصائهم عن مجلس الشعب[60]. لكن بعد ثورة 25 يناير، تكوّنت مجموعات قبطية لتوعية الأقباط بأهمية المشاركة في المرحلة الانتقالية، منها أقباط من أجل الانتخابات، وأقباط من أجل مصر، علاوة على المساهمة في تأسيس عدد من الأحزاب الجديدة على اختلاف توجهاتها. ومن ثم دخل الأقباط بوضوح في العمل العام، إن بالمشاركة في التصويت أو بالترشح للانتخابات أو بالعضوية في الأحزاب المختلفة، كالوفد والكرامة والتجمع والديمقراطي الاجتماعي.. وغيرها.

لذا شهدت انتخابات برلمان ما بعد الثورة إقبالًا جماهيريًا شعبيًا غير مسبوق من جميع الشرائح والفئات المجتمعية، مسيَّسة أكانت أم غير مسيَّسة. وحشد التيار الإسلامي، بمختلف تفريعاته وتنويعاته وقدراته على التعبئة والتنظيم، عددًا ضخمًا من المرشحين في مواجهة التيارات الليبرالية والعلمانية والمستقلين، فما كان لهذا الاستقطاب السياسي ذي التأطير الديني إلّا أن واجهه استقطاب سياسي وديني قبطي مماثل.

---

(60) سهى حشمت، «الأقباط وبرلمان الثورة،» الأهرام، على الموقع الإلكتروني: <http:// digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=764671&eid=8081>.

هنا اغتنمت الكنيسة فرصة كي تستعيد سلطتها وسطوتها السياسية على رعيتها، في تزامن مع شعور شعب الكنيسة بأنها باتت الملاذ، وبأن معايشة الوطن قبل الكنيسة باتت محالًا في ظل الاستقطاب الديني والمناخ الطائفي المشحون تبعًا للحوادث المتواترة. وحاولت الكنيسة دعم عدد من المرشحين المستقلين من الأقباط والمسلمين، بدعم قائمة الكتلة المصرية باعتبارها ائتلافًا يجمع عددًا من الأحزاب الليبرالية لمواجهة الاستقطاب الإسلامي المقابل، وذلك بالمشاركة مع عدد من النشطاء المسلمين والمسيحيين، كمحاولة لتقنين القوائم والأسماء الكثيرة من أجل مساعدة المواطنين في إطار المشاركة المجتمعية من «دون إلزام على المواطن باختيار القوائم المطروحة من قِبل أي جهة، ولكن كنوع من التسهيل والتحديد، خصوصًا وأن الكنيسة يتوقف دورها على التوعية والحث على النزول للانتخابات دون تأييد شخص بعينه، لأن اختيار القوائم كان من قِبل نشطاء وعلمانيين وليس رجال دين»[61].

بعد حوادث ماسبيرو، كثرت دعوات بعض النشطاء الأقباط إلى مقاطعة الانتخابات، احتجاجًا على تنامي خطاب ديني متشدد ضدهم، واعتقادًا منهم أنه لا جديد في مصر الثورة سوى تنامي القوى والتيارات الدينية المتشددة، ومن ثم لن تصب الانتخابات، في نظرهم، سوى في مصلحة دعاة الدولة الدينية، ما أثار هواجس قبطية إزاء العملية الانتخابية برمّتها. وفي المقابل، برز توجه قبطي مؤسسي نحو تفعيل المشاركة، وحشدت الكنيسة الأقباط للتصويت في مراحل الانتخابات، ما أسفر عن مشاركة قبطية وصلت إلى 70 في المئة في بعض المحافظات، وفقًا لمصادر كنسية[62].

لكن في تلبية لاشعورية، خضع الأقباط لترشيحات الكنيسة، ورجّحوا بذلك كفة عودة الكنيسة ممثّلًا سياسيًّا لهم، بدلًا من الانفصال السياسي الذي رأوه أنه سبب ضعف شوكتهم في مواجهة كلٍّ من الإسلاميين والنظام. ولعل من أبرز ما ميز هذه الانتخابات هو ارتفاع نِسب المشاركة القبطية في

(61) <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=541854&SecID=12>.

(62) <http://www.copts.nl/default.aspx?tabid=159&ArticleId=1763>.

الانتخابات، لا من حيث عدد المرشحين أو الفائزين[63] منهم فحسب، بل أيضًا من حيث ارتفاع معدلات مشاركة الناخبين الأقباط في الانتخابات على نحو لم يتحقق منذ أعوام طويلة[64].

في ضوء مسار الانتخابات التشريعية، يمكن الإشارة إلى النقاط الآتية:

أ - عودة دور الكنيسة في التأثير في الأمور السياسية بترشيح أو بتزكية أسماء مرشحين بعينهم، مع خضوع أبناء الكنيسة لهذه الترشيحات، خصوصًا مع مجيء الانتخابات بعد أقل من شهرين من حوادث ماسبيرو وتديين الانتخابات من جانب التيارات الإسلامية.

ب - مشاركة الأقباط الفاعلة في الانتخابات البرلمانية بعد عزوف استمر أكثر من ستين عامًا، على مستوى كلٍّ من الناخبين والمرشحين الأقباط.

ج - بروز حالة استقطاب سياسي وديني تحت قبة البرلمان، ومن أمثلة ذلك رفض رئيس المجلس طلب النائب عماد جاد بمناقشة بيان عاجل مقدّم من النائب (القبطي) بخصوص ما حدث في قرية النهضة في العامرية في إثر تهجير ثماني أُسر مسيحية بعد جلسة عرفية، نتيجة انتشار شائعات لم تثبت صحتها عن علاقة بين شاب مسيحي وفتاة مسلمة[65]، التي هدد في إثرها النائب بالاستقالة في حال رفْض مناقشة البيان مرة أخرى.

د - على الرغم من اتساع قاعدة الأقباط التصويتية خلال الانتخابات البرلمانية، إلا أنه لم ينجح من المرشحين الأقباط سوى ستة مرشحين، كانوا جميعًا على رأس قوائم بنسبة 1 في المئة من إجمالي النواب المنتخبين، إضافة

---

(63) النواب الفائزون هم : أمين اسكندر (فئات - الكرامة) وعماد جاد (فئات- الديمقراطي الاجتماعي) ومرغريت عازر (عمال-الوفد) وحلمي صمويل عادل (عمال- الديمقراطي الاجتماعي) وبدر زاخر نعمان (عمال- الوسط) ونجيب لطفي نجيب (عمال- الإصلاح والتنمية) ورأفت سيفين حليم (فلاح- الإصلاح والتنمية) وإيهاب عادل رمزي (فئات- الحرية).

(64) <http://www.copts.nl/default.aspx?tabid=159&ArticleId=1763>.

(65) <http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=328016>.

إلى خمســة نواب عيّنهم رئيس المجلس العســكري، ليكــون مجموع النواب الأقباط فــي البرلمان 11 نائبًا. وبــرزت حالة افتئات الأغلبيــة البرلمانية على الأقليات السياســية تحت القبة منذ الجلسة الافتتاحية للبرلمان، إن في انتخاب رئيس المجلس أو عند اختيار رؤساء اللجان في البرلمان، ما كرّس الاستقطاب السياسي الذي تزامن مع حدوث تشــدد ديني تحت القبة، في ظل أغلبية للتيار الإسلامي الإخواني، ثم السلفي.

هـ - تبرز أيضًا تســاؤلات عن إمكانية اندماج الأقباط الكامل في مستقبل مصر السياســي والاجتماعي، في إطار إعداد البرلمان مســوّدة الدستور الجديد وانتخــاب الجمعية التأسيســية التي يجــب أن تعبّر عن جميع القــوى الوطنية والتيارات السياسية التي يعوّقها انعطاف مجلس الشعب نحو المحافظية، الأمر الذي قد يصبح عائقًا سياســيًّا أمام بناء مجتمع قائم على المساواة المدنية، بل ربما يدفع ببعض النواب الأقباط إلى الاستقطاب والتعامل كممثّلين عن الطائفة المسيحية فحسب. ففي إطار تأليف اللجنة التأسيسية للدستور، والانقسام الذي حدث بشأن دستورية تأليفها، أصدرت الكنيسة في 26 آذار/ مارس 2012 بيانًا رسميًّا من المجمع المقدس وهيئة الأوقاف القبطية، أبدت فيه ملاحظاتها على صوغ الدستور، حيث جاء «إن الكنيســة القبطية الأرثوذكسية، بصفتها مؤسسة مصرية وطنية، تؤكد ضرورة مراعاة حقوق الإنســان المســتلهَمة من الشــرائع الدينية والمعايير الدستورية الصحيحة عند وضع الدساتير، وإن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ترى ما يلي[66]:

أولًا: ضرورة النص في دســتور مصر الحديثة علــى أن تكون مصر دولة مدنية ديمقراطية حديثة تقوم على تداول الســلطة، واحتــرام المواطَنة لجميع المصريين دون تمييز بينهم بسبب الدِّين أو العقيدة أو الجنس أو اللون أو اللغة، وتحترم حقوق الإنسان والمرأة والطفل. **ثانيًا**: ضرورة النص على أنه «وبالنسبة لغير المسلمين من أهل الكتاب تسري في شــأن أحوالهم الشخصية وشئونهم

---

(66) <http://www3.youm7.com/News.asp?NewsID=637508>.

الدينية مبادئ شـــرائعهم التي يدينون بها وطبقًا للقوانيـــن واللوائح والأعراف والتقاليد الدينية المعمول بها لديهم».

ربما يعدّ هذا الموقف هو الموقف السياسي الأول للكنيسة بعد وفاة البابا شنوده، إلّا أنه يعبّر عن تفاعل الكنيسة مع الأزمة الدستورية، خصوصًا في المادة الأولى من البيان، لكن المادة الثانية تحمل في طياتها تناقضًا منهجيًا ولغويًا مع الأولى. ففي حالـــة وجود دولة حديثة، لا يمكن الحديـــث عن أهل كتاب، بل عن مواطنين، إضافة إلى أن اســـتخدام توصيف غير المسلمين من أهل الكتاب يســـتبعد البهائيين، أو أصحاب الديانات غير الســـماوية، لكنها كانت في جميع الأحوال خطوة إيجابية.

بتاريـــخ 29 آذار/ مـــارس 2012، بعد انســـحاب الأزهر مـــن الجمعية التأسيســـية، أصدر المجلس الملّي العام للأقباط الأرثوذكـــس وهيئة الأوقاف القبطية بيانًا مشتركًا ذكرا فيه «إننا قد شعرنا بقلق من الآليات المتبعة في تشكيل الجمعية التأسيســـية، حيث تم خلالهـــا تهميش معظم فئات وأطياف الشـــعب المصري، ممّا يحـــول دون التوصل إلى دســـتور يليق بمصر وشـــعبها وتفخر به الأجيـــال القادمة»[67]. وفي اجتماع لاحق للمجلس بتاريخ 2 نيســـان/ أبريل 2012 - بناء على طلب القائم مقام البابـــا الأنبا باخوميوس - أصدر بيانًا جاء فيه «أنه بناء على نبض الشارع المصري، والقبطي خاصة، يعلن المجلس الملّي العام عدم مشـــاركة ممثّلين له في اللجنة التأسيسية للدستور، تضامنًا مع موقف القوى الوطنية والأزهر الشريف»[68].

ربما جاء هذا القرار بطريقة تســـتحق الإشـــادة، لأنه صـــدر عن المجلس الملّي، لا عن مجمع الأساقفة، في إشارة إلى الخروج عن أسلوب البابا شنوده في إدارة الشؤون السياســـية، بعد طلب نيافة الأنبا باخوميوس انعقاد المجلس

---

(67) <http://shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=29032012&id=0a1f53ea-a56b-4257-b9d6-34cf0b70a882>.

(68) <http://www3.youm7.com/News.asp?NewsID=642532>.

الملّي وتوضيح رؤيته واتخاذ قراره الذي يراه بشـأن ممثّلي الكنيسة في اللجنة التأسيسية، بعيدًا من سلطة رجال الدِّين أو تدخّلهم.

أمّا الكنيسة الكاثوليكية فناشدت المشير حسين طنطاوي «بإعادة النظر في اختيار أعضاء اللجنة التأسيسـية، وحل تلك الأزمة، وأن يأتي تشكيل الجمعية التأسيسية معبّرًا عن كل أطياف الشـعب، وأن تكون الكنيسة الكاثوليكية ممثّلة في تلك الجمعية»[69].

أما بالنسـبة إلى موقف الكنيسـة الإنجيلية، فأعربت هذه الطائفة - في 2 نيسـان/ أبريل 2012- عن قلقها من الطريقة التي كُوّنت بها اللجنة التأسيسية للدسـتور، مؤكدة أنها «جاءت مخيبـة للآمال ومخالفة لروح ثـورة يناير التي جاءت ضد نظام مستبد اسـتبعد كافة قوى المعارضة». وأعربت الطائفة بقيادة القس أندريه زكي، نائـب رئيس الطائفة أنه «في حالة اسـتمرار عدم التجاوب مع نداءات التصحيح، تعلن الطائفة الإنجيلية عدم مشاركتها حتى يتم تصحيح الأوضاع»[70].

ربما اختلـف موقـف الكنيسـتين الكاثوليكية والإنجيليـة عن موقف الكنيسة الأرثوذكسية التي كان لها ممثّلون في اللجنة، لكنها سحبتهم اعتراضًا على العوار الواضح في تأليف اللجنـة وعدم تمثيل القوى الوطنية فيها بصورة متوازنة. وأمّا الكنيسـتان الكاثوليكيـة والإنجيلية فلم يكن لهمـا ممثّلون في اللجنة من البداية، ولكـن المواقف الثلاثة تصب في خانة واحدة، وهي غياب التمثيل القبطي في اللجنة، إن بصـورة لا تعكس رؤى الأقباط (الأرثوذكس) ورغباتهم في الدسـتور الجديد أو بتنحية الأقباط (الكاثوليك والبروتستانت) من التمثيل في اللجنة.

---

(69) <http://www3.youm7.com/News.asp?NewsID=642819>.

(70) <http://shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=02042012&id=f30b0f9a-e427-4c70-afc8-47903dc3ba65>.

7 - رحيل البابا شنوده الثالث

في أوضاع مشابهة لتزامن تغير السلطتين الدينية والسياسية التي شهدتها مصر في السبعينيات، يطرح رحيل البابا شنوده الثالث الكثير من التساؤلات والمخاوف المتعلقة بمستقبل الكنيسة ووحدتها من الداخل، ومستقبل الأقباط في مصر. ففي ضوء عدم الاستقرار السياسي، وفي ظل غياب الزعامة الروحية عن الكنيسة، تثار تساؤلات تتعلق بمستقبل الكنيسة عمومًا، وبمستقبل الأقباط ووضعهم خصوصًا بعد اختيارهم العودة إلى أحضان كنيستهم مرة أخرى، وبعد مجيء بابا جديد عقب ثورة شهدتها مصر وأطاحت رأس النظام الذي كانت تحكمه علاقة «تفاهم» مع الكنيسة. فضلًا عن أن البابا الجديد أخذ مكان البابا شنوده الذي توطدت علاقته بشعبه واستقرت على مدى أربعة عقود على كرسي البابوية، في قيادة جيل اعتقد أنه لا يوجد بابا غيره، فضلًا عن أن البابا الجديد - ولأول مرة في العصر الحديث - سيدير شؤون شعبه القبطي في ظل حكم أغلبية إسلامية. كما أن الديموغرافيا السياسية وطبيعة مطالب الأقباط تتغيران في ضوء رفضهم فكرة الخضوع والاستسلام وعدم التفريط بحقوقهم المدنية.

لا يمكن تصوّر دور البابا الجديد إلّا بتصوّر دور الدولة في المقابل، في إطار تعاملها مع الكنيسة، وكذلك مع النخبة السياسية بمختلف فصائلها وتياراتها. فعلى عاتق البابا الجديد مسؤوليات كثيرة، كهنوتية أكانت أم روحية، أم سياسية، للمّ الشتات القبطي، والاندماج في الشأن العام، وفتح قنوات بين البابا والشعب تعكس إدراكه للتحوّلات السياسية في نفوس الشباب القبطي وتوجهاته. كما أن منصب البابا ليس منصبًا دينيًا فحسب، بل إنه يتداخل أيضًا مع سلطة الدولة بتوصيل رسالة بالرضا أو عدم القبول في ما يتعلق بكثير من المسائل الخاصة بدور العبادة أو بقانون الأحوال الشخصية أو غيرها.

أمّا المرحلة الانتقالية التي تشهدها مصر في المستويات كافة، إن من حيث الدستور الجديد أو من حيث صيغة البرلمان أو الرئيس (الإسلامي)، فتدفع بالنظام والكنيسة إلى البحث عن قراءة جديدة لصيغة التعامل بينهما بعد رحيل البابا شنوده، خصوصًا مع تآكل دور الدولة وغياب مفهوم دولة القانون الذي

دفع بالجميع إلى تكويناتهم الأولية بحثًا عن الحماية، الأمر الذي يمثّل تحديًا أساسيًا أمام البابا الجديد الذي سيصعب عليه دخول الساحة السياسية بمشروع جديد، لكنه سيرث مشروعًا سياسيًا مثقلًا لا بد له من أن يتعامل معه. كما أن من الطبيعي في معرض الحديث عن مؤسسة عتيقة تحكمها التقاليد والفكر اللاهوتي أن تستوقفها إشكاليات التأقلم مع المستجدات الطارئة في إطار المرحلة الانتقالية، فالكنيسة القبطية الأرثوذكسية ما هي إلّا جزء من كل، في ظل الأوضاع السياسية التي تمر بها مصر"[71].

كما يطرح رحيل البابا شنوده الكثير من التساؤلات التي تتعلق بمستقبل الكنيسة ووحدتها الداخلية، وتساؤلات تتعلق بمستقبل الأقباط ومن ثم مستقبل مصر؛ فضلًا عن تساؤلات تتعلق بطبيعة العلاقة بين الكنيسة والنظام والعلاقات داخل الكنيسة ذاتها في ضوء الحديث عن خليفة البابا و«نظام» اختيار هذا الخليفة الذي يرفضه بعضٌ ويشكك فيه آخرون.

8 - الانتخابات الرئاسية وفوز مرشح جماعة الإخوان المسلمين

تباينت ردات فعل الأقباط بعد فوز مرشح الإخوان المسلمين في الدورة الثانية للانتخابات الرئاسية في حزيران/ يونيو 2012، فمنهم من رأى في ذلك نهاية الدولة المدنية الحديثة، ومنهم من رآه انتصارًا لأهداف الثورة، لكن ردات الفعل تلك أجمعت على ضرورة احترام نتيجة الانتخابات والتعامل مع محمد مرسي رئيسًا للدولة، له الاحترام كله، وأشار كثير منهم إلى أن الحكم عليه سيكون بممارساته بوصفه رئيسًا للجمهورية.

أكد مرسي أن المصريين جميعًا أصحاب أسهم متساوية في هذا الوطن، وأنه لا يقبل بأن يمنّ أحد على أي مسيحي مصري، مشيرًا إلى أن هناك خطًا مفتوحًا في الليل والنهار بينه وبين المسيحيين في مصر، وأنه يعز عليه أن يكلمه أحد، أو يوصيه على أقباط مصر. جاء ذلك في استقبال مرسي في مقر رئاسة

(71) <http://www.almogaz.com/politics/news/2012/03/18/224589>.

الجمهورية في مصر الجديدة للأنبا باخوميوس، القائم بأعمال البابا، والوفد الكنسي المرافق له الذي قدم إليه التهنئة بانتخابه رئيسًا للجمهورية.

قال الأنبا باخوميوس في اللقاء: «إننا متوسمون في الرئيس الجديد حب الشعب منذ اليوم الأول، ونرجو أن يكون توليه منصب الرئاسة رسالة حب وسلام لكل الشعب المصري، مؤكدًا أن مصر تحتاج الآن إلى الطمأنينة والسلام». وأضاف مخاطبًا مرسي: «إن وجودك في هذا المنصب يريح كل المصريين»[72].

من تلك التصريحات، يمكن استنتاج ما يلي:

أ - غلبة الروح الدينية على تلك التصريحات، فالكتاب المقدس يطلب من «الشعب» أن يصلي من أجل حاكمه حتى يستطيع أن يحقق ما يريده الشعب منه. فتعبيرات مثل «الثقة في أن الله سيعطي الرئيس الحكمة» و«الطلب من الله أن يحقق الرئيس الدولة المدنية القائمة على الحق والقانون»، هي ذات دلالة على هيمنة القيم الدينية على ردّات الفعل الرسمية الكنسية بعد إعلان النتيجة، وهذا طبيعي ومنطقي أن يحدث لأنه يصدر عن جهات كنسية دينية.

ب - عكست تلك التصريحات إلى حد كبير مدى تراجع الدور السياسي للكنيسة بعد الثورة، فهي لم تشتمل على مطالب للأقباط إلّا في ما أشار إليه الأب رفيق جريس بالطلب المتعلق بتعيين النائب القبطي، وإقرار القانون الموحد لدور العبادة. وقد يكون للعزوف عن عدم ذكر مطالب الأقباط ما يبرره، خصوصًا أنها تصريحات تأتي في سياق التهنئة وليس فيها مجال للحديث عن مطالب أو مشكلات، فضلًا عن أن الرئيس الجديد لم يكن قد أقسم اليمين حينذاك ليتولّى مهامه رئيسًا للدولة رسميًا.

ج - أوحت تلك التصريحات إلى حد كبير بالراحة حيال اختيار الله، أولًا

(72) <http://www.masrawy.com/news/Egypt/Politics/2012/June/26/5136683.aspx>.

ثم الشعب ثانيًا للرئيس الجديد، إلّا أن تلك التصريحات لم تخلُ من بعض الإشارات العامة التي حملت في مضمونها مخاوف الكنيسة بصورة عامة، كالمساس بالدولة المدنية، أو التمييز بين المواطنين وانتهاك المواطَنة، من دون الدخول في التفاصيل أو الضمانات المطلوبة لتحقيق تلك الأهداف.

د - لم تستخدم خطب التهنئة عبارات أو مفردات طائفية في الأساس، فلم تختلف بيانات الكنائس المصرية الثلاثة عن بيانات التهنئة الأخرى، ولم تستخدم مفردات كحقوق الأقباط أو مخاوف الأقليات، لكن جاءت تلك الخطب متوازنة وبعيدة من الطائفية إلى حد كبير.

أمّا على مستوى النخب والتنظيمات القبطية، فبمجرد إعلان لجنة الانتخابات الرئاسية النتيجة النهائية، شهد ميدان التحرير احتفالات بنجاح «مرشح الثورة»، ولم يستثنِ بعض الأقباط من المشهد، حيث رفع المحتفلون صليبًا خشبيًّا فرحة بفوز مرسي بالرئاسة، لافتين أن هذا الفوز يعدّ انتصارًا للثورة[73] في مشهد يعكس تلاحم الأقباط بالوطن واندماجهم فيه قبل الطائفة[74]. وعلّق الناشط كمال زاخر، منسق التيار العلماني القبطي، بأن «الثورة المصرية كانت خارج المنافسة في الانتخابات الرئاسية»، وإن كان إجراء هذه الانتخابات من النتائج الإيجابية للثورة، وأوضح أن مصر «تجني ما بدأ من اصطفاف طائفي قبل 40 عامًا»، إذ أكدت نتائج الاستفتاء التعديلات الدستورية، والانتخابات البرلمانية، وأخيرًا الانتخابات الرئاسية، مضيفًا «نحن أمام تحدٍّ حقيقي باختبار قدرتنا على استيعاب الديمقراطية»، وموضحًا «كنا أمام خيارين في جولة الإعادة أحدهما هذه النتيجة». أما حركة «أقباط بلا قيود»، فعلّقت على فوز مرسي بأن المعركة الانتخابية كانت معركة لا علاقة لها بالشرف أو النزاهة، والخاسر الوحيد فيها هو الوطن. وأضافت الحركة في بيان لها صدر عقب إعلان النتيجة أن «التسريبات التي

---

(73) <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=715062&SecID=97>.

(74) جدير بالذكر أن مرسي فاز في محافظة أسيوط التي فيها نسبة كبيرة من أبناء مصر الأقباط، بفارق يزيد على 200 ألف صوت.

خرجت عن اللجنة العليا للانتخابات والمجلس العسكري لبعض المستشارين الأقباط ولبعض وسائل الإعلام بفوز شفيق تؤكد بما لا يدع مجالًا للشك أن المجلس العسكري استخدم كل وسائل الضغط والحرب النفسية التي استخدمها الإخوان لتحسين شروط الصفقة»[75].

من أهم الملاحظات على تلك التصريحات:

أ - أنها اختلفت تمامًا عن تلك الصادرة عن الكنيسة، ما يعكس عمق الانفصال السياسي بين الكنيسة والأقباط من جهة، ويعكس من جهة أخرى المخاوف الحقيقية من الأقباط تجاه صعود المرشح الإسلامي، وهي المخاوف التي أدلوا بها صراحة، إن على مستوى النخب أو التنظيمات القبطية.

ب - أشارت بعض تلك التصريحات صراحة إلى وقوفها بقوة إلى جانب المعارضة من اليوم الأول لفوز مرسي، معلنة بذلك أن الاختلاف الأيديولوجي والفكري بينها وبين المرجعية الإسلامية لمرسي غير قابلة للتقارب، وأن الحَكم هو الممارسات الفعلية بعيدًا من التصريحات والوعود.

ج - إن تذكير بعض أعضاء النخبة القبطية بنسبة فوز مرسي في الانتخابات ما هي إلّا تذكير بأنه لم يأتِ حاكمًا لمصر بأغلبية ساحقة، في إشارة إلى احترام نتيجة التصويت من جانب، مع التشديد من جانب آخر على أن الممارسة الإقصائية ستدفع كثيرين إلى الميدان مرة أخرى، للمطالبة بإطاحة الرئيس على غرار ما حدث في كانون الثاني/ يناير 2011.

إن من أهم التحديات التي تواجه الرئيس محمد مرسي وأصعبها هو كسب الأقباط في صفّه، كونهم أكبر تكتل مسيحي في الشرق الأوسط، خصوصًا مع تزايد المخاوف من الدولة الدينية منذ إطاحة نظام مبارك.

بناء عليه، وعد مرسي منذ تولّيه الرئاسة بمعاملة مساوية لجميع المصريين.

---

(75) <http://www.coptreal.com/wShowSubject.aspx?SID=64016>.

وأعلن متحدث باسم الرئاسة أن قبطيًّا سيُعيّن نائبًا للرئيس[76]. لكن الأقباط لم يركّزوا على كلمات مرسي أو وعوده، وإنما على أفعاله مباشرة، خصوصًا أنهم بدأوا في الشهور التي تلت الثورة يقلقون من الدعوات المتزايدة من بعض الإسلاميين لتطبيق «أحكام» الشريعة الإسلامية. كما أن وعود الإخوان بإعلاء مبادئ المواطَنة ووقف جميع أشكال التمييز ما زالت غير متحققة، فالأقباط لم يشعروا بجدية تطبيق هذه الوعود تشريعيًّا، عندما كانت الأغلبية الإخوانية على رأس السلطة التشريعية في البرلمان. ومن ثم، إذا استمر النظام الحالي على نهج النظام السابق في ما يتعلق بالتهميش والاستبعاد الذي مورس في البرلمان وفي اللجنة التأسيسية التي تكتب الدستور الجديد، ستستمر المخاوف، بل ستتزايد، وقد تتحول «الفزاعة» الإسلامية التي كان يستخدمها النظام السابق إلى واقع فعلي يعانيه الأقباط، وهو ما يزيد من معوّقات اندماجهم السياسي والاجتماعي.

ملاحظات ختامية

أولًا: إن الحديث عن اندماج الأقباط سياسيًّا واجتماعيًّا هو رهن السياق العام الذي تمر به الدولة والمجتمع في مصر. فمن غير المنطقي أن يشهد الطرفان - المجتمع والدولة - كلّ هذا القدر من التحوّلات، ولا يتأثر اندماج الأقباط سياسيًّا واجتماعيًّا، ولكن طبيعة ردة فعل الأقباط من جانب، ومستقبل إدماج التيارات الإسلامية لهذا الفصيل الرئيس من جانب آخر، هما المحك عند الحديث عن مستقبل اندماج الأقباط.

ثانيًا: إن رحيل البابا شنوده في هذا التوقيت المربك الذي تعانيه المؤسسات السياسية والدينية معًا، يطرح الكثير من التساؤلات المتعلقة بمستقبل الكنيسة والأقباط، فإمّا يكون على رأسها بابا يقود الكنيسة إلى مواجهة

(76) لم يعيّن النائب القبطي كما وعد الرئيس، بل عُيّن مساعد قبطي للرئيس لشؤون التحول الديمقراطي، وهو سمير مرقص. كما أُلّف فريق رئاسي تضمّن عضوًا قبطيًّا وهو رفيق حبيب، عضو جماعة الإخوان المسلمين ونائب رئيس حزب الحرية والعدالة، الذراع السياسية للجماعة.

التحديات الجديدة، وإمّـا أن تكتفي الكنيسة بالأمور الدينية وتنفرد القوى الجديدة التي خرجت مع الثورة بالنضال والكفاح في الشارع من أجل دولة المواطن، خصوصًا أن تحديات الكنيسة لا يمكن حصرها، فهناك طبعًا تحديات ومستجدات قائمة، كما أن من الممكن استحداث تحديات جديدة.

ثالثًا: على الرغم من عودة الأقباط إلى الكنيسة بعد حوادث ماسبيرو، فإن الحراك القبطي ما زال موجودًا، وهو يرى أن من حقه التصرف منفردًا على المستوى السياسي، بعيدًا من توجيهات الكنيسة. فهؤلاء الشباب المتحمسون تمردوا على السلطة البابوية، وقد يجد البابا الجديد نفسه في مواجهة معهم.

رابعًا: يطرح مشهد الانتخابات الرئاسية الكثير من الاستنتاجات الجديرة بالذكر: إن طرح كتلة تصويتية (قبطية) واحدة هي بمنزلة «طرح طائفي»، أو فيه على الأقل شبهة طائفية، خصوصًا أنه يعني إهدار الجهد الذي يكرس للاختيار بين المرشحين على أساس الهوية الوطنية. ومن ثم، فإن الحديث عن تفضيلات جماعة دينية ذات توجهات تختلف عن تفضيلات «الطوائف» الأخرى بدلًا من كون الأقباط فصيلًا اجتماعيًا رئيسًا ذا تفضيلات سياسية متباينة. كما أن ازدياد المطالب التي تدعو الأقباط إلى الانحياز إلى مفهوم الوطن في مواجهة مفهوم الجماعة أو الطائفة، هو مطلب صعب على «الأقلية» دائمًا، خصوصًا عندما تكون «الأغلبية» قد وقعت في هذا الخطأ من قبل، وكرسته، بل تبنّته.

إن أهم سمة مميزة لوضع الأقباط بعد الثورة هي كسر حاجز الخوف والخروج من شرنقة العلاقة الثلاثية التي فُرضت في ظروف سلطوية. إن العلاقة الثلاثية بين النظام - الكنيسة - الأقباط تبدّلت تمامًا، لكن هذا التبدّل والتغيّر لم ينعكسا على الحد من المعوّقات القائمة أمام اندماج الأقباط سياسيًا واجتماعيًا، بل استحدثا معوّقات جديدة حالت دون اندماج الأقباط.

المراجع

1 - العربية

كتب

بولانتزاس، نيكوس. السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية. ترجمة عادل غنيم. ط. 3. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989.

التقرير الاستراتيجي العربي، 2009 - 2010: الحركات الاحتجاجية. القاهرة: مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، [2010].

حبيب، رفيق. اغتيال جيل: الكنيسة وعودة محاكم التفتيش: تجربة ذاتية. القاهرة: يافا للدراسات والأبحاث، 1992.

عبد الفتاح، نبيل. سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح. القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2003. (مختارات ميريت)

اليسوعي، وليم سيدهم. المواطنة عبر العمل الاجتماعي والعمل المدني. القاهرة: مكتبة الأسرة، 2007. (سلسلة العلوم الاجتماعية)

دوريات

حجازي، أحمد مجدي. «الطبقة الوسطى وثقافة التهميش.» الديمقراطية: العدد 16، تشرين الأول/ أكتوبر 2004.

عبد الله، ثناء فؤاد. «أزمة الطبقة الوسطى في مصر.» المستقبل العربي: السنة 23، العدد 260، تشرين الأول/ أكتوبر 2000.

مجلة عمران: السنة 1، العدد 1، صيف 2012.

مالكي، أحمد. «المواطنة بين الدولة والمجتمع.» الديمقراطية: العدد 24، تشرين الأول/ أكتوبر 2006.

النجار، سعيد. «مفهوم المواطنة في الدار الحديثة.» رسائل النداء الجديد: العدد 64، أيار/ مايو 2003.

وثائق ودراسات

خضر، أحمد ابراهيم. «الإسلاميون ومستقبل الأقباط في مصر بعد سقوط نظام مبارك».

مسعد، مي. «التميز القبطي واستبعاد الدولة في مصر.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: آب/ أغسطس 2011.

نسيرة، هانى. «الطائفية قبل وبعد الثورة المصرية.» مركز الجزيرة للدراسات: تموز/ يوليو 2011.

2 - الأجنبية

Books

Agulnik, Phil [et al.]. *Understanding Social Exclusion*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

Arafat, Alaa Al-Din. *Hosni Mubarak and the Future of Democracy in Egypt*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Ayoob, Mohammed. *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008.

Becker, Howard Saul. *Outsiders; Studies in the Sociology of Deviance*. London: Free Press of Glencoe, [1963].

Bengio, Ofra and Gabriel Ben-Dor (eds.). *Minorities and the State in the Arab World*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1999.

Chitham, E. J. *The Coptic Community in Egypt: Spatial and Social Change*. [Durham]: University of Durham, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, 1986. (Occasional Papers Series; 32)

Fraser, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press, 2009. (New Directions in Critical Theory)

Kivisto, Peter (ed.). *Incorporating Diversity: Rethinking Assimilation in a Multicultural Age*. Boulder, Colo.: Paradigm Publishers, 2005.

McCallum, Fiona. *Christian Religious Leadership in the Middle East: The Political Role of the Patriarch*. With a Foreword by John Anderson and Raymond Hinnebusch. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2010.

Migdal, Joel S., Atul Kohli and Vivienne Shue (eds.). *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1994. (Cambridge Studies in Comparative Politics)

Oxhorn, Philip. *Organizing Civil Society: The Popular Sectors and the Struggle for Democracy in Chile*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995.

Pacini, Andrea (ed.). *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998.

Pye, Michael [et al.] (eds.). *Religious Harmony: Problems, Practice, and Education: Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religions, Yogyakarta and Semarang, Indonesia, September 27th-October 3rd, 2004*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006. (Religion and Reason; v. 45)

Rothschild, Joseph. *Ethnopolitics, a Conceptual Framework*. New York: Columbia University Press, 1981.

Yinger, John Milton. *Ethnicity: Source of Strength? Source of Conflict?*. Albany: State University of New York Press, 1994. (SUNY Series in Ethnicity and Race in American Life)

Periodicals

McCallum, Fiona. «Religious Institutions and Authoritarian States: Church-State Relations in the Middle East.» *Third World Quarterly*: vol. 33, no. 1, February 2012.

Sayed, Yusuf, Crain Soudien and Nazir Carrim. «Discourses of Exclusion and Inclusion in the South: Limits and Possibilities.» *Journal of Educational Change*: vol. 4, no. 3, September 2003.

Slee, Roger. «'Inclusion in Practice': Does Practice Make Perfect?.» *Educational Review*: vol. 53, no. 2, June 2001.

Thesis

Barker, Derek Brian. «Clientelism and the Copts: An Examination of the Relationship between the Egyptian Church and State.» (MA Degree, University of Windsor, Canada, 2006).

Reports

Tadros, Mariz. «Sectarianism and its Discontents in Post-Mubarak Egypt.» *Middle East Report*: no. 259, Summer 2011.

Documents

Estivill, J. «Partnership and the Fight Against Exclusion.» (Lessons from the Program Poverty 3, GEIE, International Institute for Labor Studies, Bruxelles, 1994).

Kodmani, Bassma. «The Dangers of Political Exclusion: Egypt's Islamist Problem.» Carnegie Papers, Middle East Series; no. 63, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, DC, October 2005.

Pioppi, Daniela. «Is there an Islamist Alternative in Egypt?.» IAI Working Papers; 11, Istituto Affari Internazionali, 3 February 2011.

الفصل الثامن

الاندماج الاجتماعي والمواطَنة النشطة: مصر بعد ثورة 25 يناير نموذجًا

علي عبد الرازق جلبي

مقدّمة

ساهمت مجموعة من الحوادث والمناسبات العالمية، خصوصًا إعلان قمة كوبنهاغن بشـأن التنمية الاجتماعية في عام 1995، وإعـلان الألفية الثالثة في عام 2000، والأزمة الاقتصادية والماليـة الكونية (2007 - 2008) وغيرها، في توجيه انتباه الأكاديميين وصنّاع السياسـة نحو أهمية الاندماج الاجتماعي، وضرورة إدماجه في مبادرات التنمية المستدامة على الصُّعُد المحلية والإقليمية والعالمية، بوصفه آلية جديدة تضمن حماية حقوق الإنسـان ومبادئ المساواة والإنصاف، وتعالج التفاوت المبني على التوزيع غير المتساوي للثروة ونقصان فرص الحراك الاجتماعـي والآثار السـلبية التي تنعكس علـى النمو والرفاه الاجتماعي للمجتمع ككل، والمتمثلة في تهميش واستبعاد الفقراء. وذلك كله بعد أن أثبتت تجارب التنمية المستدامة في العالم أن استراتيجيات التنمية التي تسـتند إلى تصوّرات الاسـتبعاد الاجتماعي لم تقدم معالجة للمصادر البنائية الأساسية للتهميش الاجتماعي.

تأسيسًـا على هذا، اتجه البحث إلى تناول الاندمـاج الاجتماعي وربطه بالمواطَنـة، باعتبار أن ذلك يُحْدث تحولًا في تركيـز الاندماج الاجتماعي من حزمة محدودة من الموارد الضرورية للمشـاركة، ويوسـع نطاقه ليشمل موارد مهمة، مثل جودة العلاقـات الاجتماعية بين المواطنيـن وتوزيع الموارد على نحو يسـتفيد منه الجميع. وسـاعدت تصوّرات لوك وماثيو (Luke & Matthew) وتحليلاتهما بشـأن الاندمـاج الاجتماعـي والمواطَنة، وتصوّرات جانسـن (Jansen) بشـأن التكامل الاجتماعي والمواطَنة النشـطة ومفاهيم المجال العام عنـد هبرمـاس (Habermas)، والمجال العـام الكوني عند ديلانتـي (Delanty)، والجودة الاجتماعية عنـد بيك ومايسـن (Beck & Maessen) في بلورة الصياغة

التصورية للعلاقة بين الاندماج الاجتماعي والمواطَنة النشطة، ووضع مجموعة فروض توجّه المعالجة التاريخية لواقع المجتمـع المصري قبل ثورة 25 يناير وبعدها. وفي هذه المعالجة جُمع بين مجموعة إجراءات منهجية، شملت منهج إعادة التحليل، وأسـاليب البحث التاريخي، وطريقة المؤشـرات الاجتماعية، والاستفادة من مؤشرات المسح الاجتماعي الأوروبي في عام 2002 للمواطَنة النشـطة، ومسـاهمات بيرمان (Berman) وفيليبس (Philips) في تحديد مؤشرات الاندماج الاجتماعي. وانتهت معالجـة البيانات المتعلقة بالاندماج الاجتماعي والمواطَنة النشـطة في مصر بعد ثورة 25 يناير إلى مجموعة نتائج عامة تتعلق بالاسـتبعاد الاجتماعي، وأزمة المواطَنة، وانحسـار المجال العام قبل الثورة، وتداعيات ثـورة 25 يناير، وتحرير المجـال العام، وبزوغ المواطَنة النشـطة، والاندماج الاجتماعي المبني علـى المواطَنة. واختتم البحث بمحاولة توظيف اسـتراتيجية مجتمع الجودة في بلورة بعض الخيارات للمسـتقبل، وطرح عدد من البدائل الممكنة لتوسيع دائرة الرؤية أمام صانع القرار في التصدي للتحدي المجتمعي الذي جعل مصر تقف على مفترق طرق بحثًا عن وجهة تسـير فيها نحو إعادة بناء المستقبل بعد ثورة 25 يناير.

أولًا: منهجية دراسة العلاقة بين الاندماج الاجتماعي والمواطَنة النشطة

1 - في تصور العلاقة بين الاندماج الاجتماعي والمواطَنة النشطة

ربما كان من الملائـم أن نحاول في البداية وضع صياغة تصورية للعلاقة بين الاندمـاج الاجتماعي والمواطَنة النشـطة، بهدف الإجابة عن تسـاؤلات عديدة، منها: لماذا الاندماج الاجتماعي؟ وما الذي يدعونا إلى ربطه بالمواطَنة؟ وربما سـاهمت الإجابة عن مثل هذه التسـاؤلات في تحديد مفاهيم الاندماج الاجتماعـي والمواطَنـة الاجتماعية من ناحيـة، وفي بلـورة مجموعة قضايا وفروض توجه دراسة الاندماج الاجتماعي والمواطَنة الاجتماعية في مصر بعد ثورة 25 يناير وقبلها.

لعـــل ما تنطوي عليـــه تحليلات لوك وماثيـــو[1] للعلاقة بيـــن «الاندماج الاجتماعـــي والمواطَنة الاجتماعية؛ نحـــو مجتمع مندمج حقًّـــا» من مضامين مختلفة يقدم إجابة عن التساؤلين السابقين، ونعني لماذا الاندماج الاجتماعي؟ وما الذي يدعو إلى ربطه بالمواطَنة؟ لأن لوك وماثيو استهلا تحليلاتهما بتناول مفهوم الاندماج الاجتماعـــي كما يعالجه التراث، وحاولا رصد ثغراته، وإضافة قضايا جديدة لتجاوزها بربط الاندماج الاجتماعي بقضية المواطَنة الاجتماعية، ثم بلـــورة مجموعة عناصر أخرى تضيـــف قيمًا أدبر بهـــدف تطوير إطار بديل لسياسة اجتماعية ترمي إلى إقامة مجتمع مندمج اجتماعيًّا؛ إذ أشارا إلى أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين مفهومي الاندماج الاجتماعي والاســـتبعاد الاجتماعي استنادًا إلى الافتراض بأن الاندماج الاجتماعي ما هو إلا نقيض للاستبعاد الاجتماعي، ولذلك كان من الصعب تناول الاندماج الاجتماعي من دون مناقشـــة الاستبعاد الاجتماعي أيضًا، وربما عالجنا هذين المفهومين على نحو تبادلي.

علـــى الرغم من إجمـــاع الباحثين على أن مفهوم الاســـتبعاد الاجتماعي مفهوم مرن، إلا أنه لم يتحدد بدقة، لاشـــتماله عناصر مختلفـــة. وأدى التركيز الضيـــق للمفهوم واختصار المجتمع في علاقات الســـوق، واعتبار الاســـتبعاد الاجتماعي مجرد تركيز محدود على عدم المشاركة في عمل مدفوع الأجر، إلى أن أصبح المفهوم عاجزًا عن التعامل مع القضايا الأخرى الأكثر جوهرية، التي تكمن في قلب الحرمان من الفرص الاجتماعية غير العمل. ولذلك تنبّه كثيرون من الباحثين إلى أن مفهوم الاستبعاد الاجتماعي يحتاج إلى مراجعة حتى يكون أكثر ثراءً، ويحتاج الأمر في الوقت نفسه إلى تعزيز مفهوم الاندماج الاجتماعي الذي اقتصر على المشـــاركة في عمل مدفوع الأجر، باعتبار ذلك وسيلة لعلاج الاستبعاد الاجتماعي وما يرتبط به من ظواهر ومشكلات مثل التهميش والبطالة والفقر وغيرها.

---

(1) Luke Buckmaster and Matthew Thomas, «Social Inclusion and Social Citizenship towards a Truly Inclusive Society,» Social Policy Section, Research Paper no. 08 2009-10, October 2009, <http://www.aph.gov.au/About_Parliament/Parliamentary_Departments/Parliamentary_Library/pubs/rp/rp0910/10rp08>.

ليس معنى هذا النقد أن مفهوم الاستبعاد الاجتماعي يصعب تطويره عبر خطوط أكثر إثمارًا، وإنما قد نجد في زعم غودين (Goodin) أن الاستبعاد الاجتماعي يرتبط بكثير ممّا يهمنا فعليًا في الواقع غير المشاركة في فرص عمل مدفوعة الأجر. ولذلك كان السؤال، بالنسبة إلى الاندماج الاجتماعي، كيف نستفيد من هذا الزعم في تأصيل إطارٍ للاندماج الاجتماعي قادر على إظهار شيء ما باعتباره أساسًا وملموسًا، يمكن للناس فيه أن يكونوا مشاركين نشطين؟ أو بمعنى آخر، هل هناك فرص أخرى واضحة وآليات يمكن للناس أن يعبّروا باستعمالها عن رغباتهم في الاندماج الاجتماعي؟

لمّا كانت فكرة المشاركة تُعَدّ فكرة محورية في كثير من المحاولات التي اهتمت بتحديد الاندماج الاجتماعي، لذا يمكن فهم الاستبعاد الاجتماعي بوصفه استبعادًا مستمرًا وتدريجًا من المشاركة الكاملة في الموارد الاجتماعية الرمزية والمادية التي يتم إنتاجها وتوفيرها واستغلالها في المجتمع، من أجل صنع الحياة، وتنظيمها، والمساهمة في تنمية المستقبل (الأفضل على نحو مأمول). والواقع أن هناك وسائل مختلفة يمكن بها للناس المشاركة في المجتمع، وتشمل: الارتباط بالآخرين؛ الحق في الموارد المتاحة كافة؛ الدينامية، بمعنى التركيز على تنمية فرص أكبر وقدرات في المستقبل؛ الاعتراف بدور الفاعل.

لكن بما أن تأكيد المشاركة في تحقيق الاندماج الاجتماعي ينطوي على استبعاد بعض الظروف الأخرى الضرورية، فإنه يثير بعض التساؤلات، مثل المشاركة بأي شروط؟ وعلى أي أساس؟ وما الذي يضمن أنها توفر ذلك الجهد الذي يبقى ويُستدام ويكون له معنى؟

هنا قد تؤدي فكرة المواطَنة الاجتماعية دورًا مفيدًا، لأن المواطَنة الاجتماعية تعني إتاحة الموارد الضرورية أمام المشاركة والعضوية في المجتمع، على أنها حقوق للمواطَنة التي تتلازم على نحوٍ متساوٍ، وتعني الحقوق الاجتماعية والحقوق السياسية والمدنية، باعتبارها أساسية لممارسة المواطَنة الكاملة.

بنـــاء على ذلك، تمثّــل المواطَنــة الاجتماعية إطارًا مبنيًّــا على الحقوق يمكن للمواطنين على أساســـه تطوير مطامحهم، وتقويم السياسات والمقارنة بينها، وقيـــاس التقدّم. ولمّا كان الاندمـــاج الاجتماعي يقصر تركيزه أساسًـــا على حزمة من المـــوارد الضرورية للفرد والجماعة، فـــإن مفهوم المواطَنة الاجتماعية يُحدث تحوّلًا فـــي التركيز إلى نطاق أوســـع من هذه الموارد، خصوصًا جودة العلاقات بين المواطنين وتوزيع الموارد على نحو يؤثر في المواطنين كلهـــم[2]. وفي ظل الربط بين الاندمـــاج والمواطَنة الاجتماعية، لا تقتصـــر النتائج على المهمَّشـــين والمحرومين والمســـتبعَدين فحســـب، وإنما تشـــمل أيضًا جميـــع المواطنين؛ إذ كان مفهـــوم المواطَنة يحتاج إلى وقفه أكثـــر تعمقًا، والنظر في أبعاده القانونية والسياســـية والاجتماعية وغير ذلك، وربما أُنتِـــجَ جانبٌ من ذلـــك النقاش في بحث ســـابق[3]. ولعل في وسعنا استثمار هذا التحليل الذي قدمه لوك وماثيو في الإجابة عن سؤال لماذا الاندماج الاجتماعي؟ وما الذي يدعونا إلى ربطه بالمواطَنة؟

حين تنبّه كثيرون من الباحثين إلى أن مفهوم الاستبعاد الاجتماعي يحتاج إلى مراجعة كي يكون أكثر ثراءً، لأنه لم يقدم معالجة للمصادر البنائية والأساسية للتهميش الاجتماعي، فضلًا عن أن الاســـتبعاد الاجتماعـــي يمثّل مدخلًا يبدأ العمل من أعلى إلى أسفل، ويعدّ المســـتبعَدين موضوعات سلبية لا تساهم في السياســـة. من أجل ذلك كله تحوّل الاهتمام إلى مفهوم الاندماج الاجتماعي، على أمل أن يساهم الاندماج الاجتماعي في عملية الارتقاء بمستوى المشاركة الضروري للتعامل مع الاستبعاد الاجتماعي من جذوره. وأمّا في ما يتعلق بربط الاندماج الاجتماعي بالمواطَنة، فهذا يرجع إلـــى أن المواطَنة الاجتماعية تعني إتاحة الموارد الضرورية أمام المشـــاركة التي تعتبرها حقوقًـــا للمواطنة، وهي حقوق اجتماعية وسياســـية ومدنية أساسية لممارســـة المواطَنة الكاملة. ولأنه

---

(2) Buckmaster and Thomas, «Social Inclusion and Social Citizenship».

(3) علـــي عبد الـــرازق جلبـــي، المواطنة والمشـــاركة وانعكاســـاتها علـــى حياتنـــا اليومية (القاهرة: المركز القومي للبحـــوث الاجتماعية والجنائية، 2000).

إذا كان الاندماج الاجتماعي يحدد تركيزه أساسًـــا على حزمة معيّنة من الموارد الضرورية للمشاركة، فإن مفهوم المواطَنة الاجتماعية يحدث تحولًا في التركيز، ويوسع نطاقه ليشـــمل موارد مهمة، مثل جودة العلاقات بين المواطنين وتوزيع الموارد على نحو يستفيد منه المواطنين كافة.

ربما اتســـع نطاق الاســـتفادة من تحليلات لوك وماثيو في تحديد مفاهيم الاستبعاد الاجتماعي والاندماج الاجتماعي، والمشـــاركة، والمواطَنة، تمهيدًا لوضع تعريفات إجرائية نحتاج إليها في ملاحظة هذه الظواهر في مصر وقياسها قبل ثورة 25 ينايـــر وبعدها. وربما ســـاعدنا التحليل الســـابق في طرح بعض التساؤلات مثل: هل كانت أوضاع الاستبعاد الاجتماعي في مصر قبل ثورة 25 يناير عاملًا له انعكاســـه على حدوث أزمة المواطَنـــة؟ أو بعبارة أخرى: ما هي العلاقة بين تراجع أوضاع الاســـتبعاد الاجتماعي في مصـــر قبل ثورة 25 يناير وبين أزمة المواطَنة[4]؟

إذا انتقلنا إلى تحليلات جانسن وديكرز[5] (Dekkers) للعلاقة بين التماسك الاجتماعي والتكامل الاجتماعي وتعلم المواطَنة النشـــطة، ربما نجد إجابة عن سؤال «لماذا المواطَنة النشـــطة، وما علاقتها بالمجال العام؟»، إذ يتناول جانسن الأوضاع السوسيولوجية التي تعمل على ظهور المواطَنة النشطة، وتحديد الدور الحيوي للمواطَنة النشـــطة في مواجهة المخاطر المحتملـــة لتحوّلات الحداثة المتأخرة (العولمة) وانعكاسها على المجال العام.

في عصر الحداثـــة، كانت الوظيفـــة التكاملية للمجال العـــام يضطلع بها المجتمع المدنـــي، والمفهـــوم الحديث للمواطَنـــة، لكن مع ظهـــور الحداثة

(4) اعتمد البحث على تحليلات لوك وماثيو في التوصل إلى إجابة عن بعض التســـاؤلات: لماذا الاندماج الاجتماعي؟ وما علاقتـــه بالمواطَنة؟ ووضع تعريفات إجرائية لمفاهيم الاســـتبعاد الاجتماعي والاندماج الاجتماعي التي تتطلّبها عملية ملاحظة هذه الظواهر وقياســـها فـــي الواقع المصري، مدركًا اختلاف الظروف الاجتماعية والثقافية بين المجتمع الأسترالي الذي كان يعالجه لوك وماثيو، والمجتمع المصري، ومتوقعًا أن تساعد النتائج التي قد يصل إليها البحث الحالي في مراجعة تلك التحليلات.

(5) Th. Janson, N. Chioncel and H. Dekkers, «Social Cohesion and Integration: Learning Active Citizenship,» *British Journal of Sociology of Education*, vol. 27, no. 2 (April 2006).

المتأخرة (العولمة) تغيّر الموقف، إذ تأثرت جذريًا طبيعة المجال العام، وتغيّر مفهوم المواطَنة؛ وترتب على العولمة والفردية والتنوع تأكّل الأسس التي كان يستند إليها الالتزام القيمي، وما عاد يساهم في تغذية ذاته وتجديدها باستمرار. وتغيّر تركيز التماسك الاجتماعي من الإجماع إلى فن التوافق مع التنوع وعدم الإجماع.

بعد أن كانت فكرة المواطَنة الشرعية أساسًا جوهريًا للمجتمع المدني في الدولة القومية، وإطارًا مرجعيًا في الحوار الدائر في شأن القيم المدنية، فإن الكثير من الممارسات التطوعية - النقابات والمنظمات المدنية والمدارس والكنائس - كانت تبعث من خلال القيم والمعتقدات التي تعتبر المجتمع المدني شرطًا للمجتمع الديمقراطي، وكانت الدولة القومية هي القوة النشطة في التحكم في المجال العام، وانعكست تحوّلات الحداثة المتأخرة (العولمة) على المجال العام، وظهرت ممارسات تستعين بأفكار مختلفة بشأن المواطَنة. ذلك أن تعدّد الأماكن والهويات وتدفّق الاتصالات نتيجة العولمة، وكذلك التناقض بين الحكم والإدارة الذاتية، جعل فكرة المواطَنة الشرعية تواجه تحديات تتجاوز حدودها. وأصبح المجال العام يمثّل اليوم بوتقة صهر للمجتمعات الإقليمية والمحلية والتقاليد والتراث القومي والشبكات الكونية والواقع الافتراضي. وصك ديلانتي فكرة المجال العام الكوني (Cosmopolitan Public Sphere) في محاولة لوضع صياغة تصورية للتنوّع الناجم عن العولمة، كتصور شامل للمجالات العامة المتعددة والمندمجة التي تجمع بين المحلي والقومي والكوني، إذ يظهر كل مكان منها بأنه موقع محتمل يمكن الوجود فيه، لكنه قابل للتحول على نحو مستمر، بسبب الاتصال بين هذه الأماكن. ويتميز المجال العام الكوني بتعدد الهويات والتدفق المتعدد والتفاعل المفتوح.

في هذا السياق برز مفهوم المواطَنة النشطة باعتباره أكثر انسجامًا مع خصائص المجال العام الكوني، نتيجة الدور المحوري للمواطَنة النشطة في تحقيق التوازن بين النظام والحرية في مجتمع الحداثة المتأخرة. ووصف هاهر (Haahre) المواطَنة النشطة بأنها ممارسة الحقوق الاجتماعية والسياسية والمدنية

باتباع ممارسات قائمة على المشاركة في مستويات متباينة محلية وقومية وعابرة للقوميات. وتتميز هذه المشاركة بالاندماج الاجتماعي[6].

هكذا تجيب تحليلات جانسن وديكرز عن السؤالين: لماذا المواطَنة النشطة؟ وما علاقتها بالمجال العام؟ بعد أن أوضحا الأوضاع السوسيولوجية التي عملت على ظهور المواطَنة النشطة. ومن ناحية أخرى، فإن محاولة تحديد مفهومات المجال العام والمجال العام الكوني والمواطَنة النشطة باعتبارها مفاهيم أساسية ساعد في طرح السؤال التالي: إلى أي حد انعكس تحرير المجال العام بعد ثورة 25 يناير على دعم المواطَنة النشطة وتعزيز مستويات الاندماج الاجتماعي؟

لا يزال الوضع الراهن في مصر قبل الثورة وبعدها يثير تساؤلات أخرى: كيف يمكن تحسين هذا الوضع؟ وأي نوع من المجتمعات هو الذي يساعد أكثر في الاندماج الاجتماعي؟ وكيف يمكن للمجتمع أن يكون أكثر اندماجًا؟ وهل الترتيبات القائمة أكثر قربًا من الوضع الطبيعي لما يعرف بمجتمع الجودة؟ وهل من الملائم اعتبار حالة الاندماج الاجتماعي وتفعيل حقوق المواطَنة من بين الدعائم المهمة في هذا المجتمع الجديد الذي تتطلبه عملية إعادة البناء بعد ثورة 25 يناير؟

ربما كانت هذه فرصة ملائمة للاستفادة من المعرفة المتجددة والمتاحة الآن في تراث العلم الاجتماعي، بحثًا عن إجابة عن هذه التساؤلات؛ وهذا ما دعانا إلى التوقف أمام رؤية جديدة للمستقبل تهدف إلى تحقيق مجتمع متكامل، عُرف في التراث بمجتمع الجودة أو الجودة الاجتماعية (Social Quality)، وهي رؤية تمثّل في الوقت نفسه توجهًا تنمويًّا بديلًا، يبدأ من أسفل إلى أعلى، ويُعلي من قيم العدالة والمواطَنة، ويؤسس مجتمعًا يتسم بالإنصاف ويحقق الاستدامة، ويعبّر عن سياسة اجتماعية تسعى إلى مكافحة الاستبعاد الاجتماعي والإقصاء الاجتماعي، وإقامة مجتمع يركن إلى أربعة أبعاد: الأمن

(6) Janson, Chioncel and Dekkers, «Social Cohesion and Integration,» pp. 189-206.

الاجتماعي والاقتصادي، والتماسك الاجتماعي، والاندماج الاجتماعي، والتمكين الاجتماعي[7].

يرى هذا المدخل أن الأمن الاجتماعي والاقتصادي يوفر حماية من الفقر والبطالة والتهميش، ويقدم رعاية صحية ودخلًا ملائمًا، ويعمل على تجنب جميع أنواع الحرمان. وأما الاندماج الاجتماعي فيتعلق بقضايا المواطَنة والانتماء والمشاركة الكاملة والمتساوية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، ويحول دون التمييز والاستبعاد الاجتماعي والإقصاء. ويستند التمكين الاجتماعي إلى بناء القدرات الكامنة ودعمها، والحصول على الفرص المتاحة، والتحكم في البيئة المحيطة، وتحقيق الإنصاف، ودعم القدرة على العمل وعلى التفاعل لضمان كرامة الإنسان، بينما يعتبر التماسك الاجتماعي أداة ووسيلة للتغلب على التباين وعدم المساواة وضعف الانتماء والمشاركة، وتنمية مجتمع تسوده قيم وتحديات مشتركة وفرص متساوية، ويدعم الشعور بالثقة المتبادلة بين أفراده، ويساهم في تنمية رأس مال اجتماعي يتكوّن من قيم عامة مشتركة وثقافة مدنية ومعايير لاحترام الاختلاف، وينمّي شبكة اجتماعية تنصهر فيها الهويات الثقافية المتباينة في هوية وطنية واحدة مرتبطة ارتباطًا قويًا بالوطن والمكان[8].

السؤال المثار هنا: إلى أي حد يمكن توظيف هذه الرؤية للمستقبل في التصدي للتحدي المجتمعي ووقوف المجتمع المصري على مفترق طرق، بحثًا عن وجهة يسير فيها نحو إعادة بناء المستقبل بعد ثورة 25 يناير، وتوسيع دائرة الرؤية أمام صانع القرار والسياسة؟ وما هي السبل الملائمة لدعم أوضاع الاندماج الاجتماعي وتعزيزها، وتفعيل حقوق المواطَنة النشطة باعتبار ذلك كله مطلبًا جوهريًا في بناء المستقبل، وفي مقدمة خياراته؟

---

(7) حمدي علي، «الأسس النظرية والأبعاد الإمبيريقية للجودة الاجتماعية: دراسة استطلاعية،» مجلة العلوم العربية والدراسات الإنسانية (جامعة القصيم) (2011)، ص 192 - 205.

(8) Yitzhak Berman and David Philips, «Indicators of Social Quality and Social Exclusion at National and Community Level,» *Social Indicators Research*, vol. 50 (2000), pp. 332-333.

2 - الإجراءات المنهجية لدراسة العلاقة بين الاندماج الاجتماعي والمواطَنة النشطة في مصر

تأسيسًا على متابعة تحليلات لوك وماثيو وجانسن وديكرز وغيرهم، وما انطوت عليه من مفاهيم وقضايا، وما أثارته من تساؤلات تتعلق بالاندماج الاجتماعي والمواطَنة النشطة بشأن مصر بعد ثورة 25 يناير بوصفها نموذجًا، يمكننا إذًا أن نتقدم خطوة نحو صوغ هذا الموضوع تصوريًا، وتحديدًا مشكلته ومحاولة بلورته في قضايا أو فروض عديدة يمثّل اختبارها في الواقع هدفًا أساسًا للبحث، هي أن أوضاع الاستبعاد الاجتماعي في مصر قبل ثورة 25 يناير انعكست على ظهور أزمة المواطَنة، وأن تحرير المجال العام بعد الثورة في مصر انعكس على بزوغ المواطَنة النشطة، وأن المواطَنةِ النشطة تساهم في تكوين مقوّمات الاندماج الاجتماعي في مصر بعد الثورة.

تطلّب تناول هذه القضايا واختبارها في الواقع اتّباع مجموعة إجراءات منهجية، تنوعت بين الاستفادة من منهج إعادة التحليل، وأساليب البحث التاريخي، وطريقة المؤشرات الاجتماعية؛ حيث ساعد منهج إعادة التحليل في إعادة قراءة نتائج الأبحاث السابقة والتراث ذي الصلة بالموضوع، وتفكيك عناصرها، وإعادة تركيبها على نحو يساعد في توفير مادة وبيانات تلقي الضوء على جانب من القضايا المذكورة. وساهمت أساليب التحليل التاريخي في تناول مصادر معلومات متنوعة، من وثائق وسجلات وخطط وسياسات وقرارات وزارية ومواثيق وقوانين ومؤتمرات وغيرها، توافرت في حقبة زمنية محددة تركز عليها التحليل، في العقود الأخيرة من تاريخ المجتمع المصري، وهي التي قُسّمت إلى فترتين إحداهما سبقت ثورة 25 يناير بسنوات، والأخرى تلت الثورة حتى الآن[9]، على نحو يسمح بالمقارنة واختبار بعض الفروض المشار إليها سابقًا.

---

(9) التزم البحث بالمدة المحددة لتقديمه في صورته النهائية إلى هيئة المؤتمر في 30 تشرين الأول/ أكتوبر 2012. وشهدت مصر في المدة التالية لهذا التاريخ أزمة الإعلان الدستوري، وحوادث الاتحادية ورابعة العدوية، وغيرها من حوادث انعكست آثارها على حالة الاندماج الاجتماعي في مصر. وربما يحتاج ذلك إلى بحث جديد في المستقبل.

جرى أيضًا الاستفادة من طريقة المؤشرات الاجتماعية، خصوصًا تلك التي اعتمد عليها المسح الاجتماعي الأوروبي في عام 2002 عند تناول المواطَنة النشطة، كما اعتمد على محاولات بيرمان وفيليبس في تحديد المؤشرات وتناول أبعاد الاندماج الاجتماعي[10]. وأضاف البحث مجموعة خيارات للمستقبل تقوم على توظيف مدخل الجودة الاجتماعية، واقتراح مجموعة بدائل ممكنة تساهم في تعزيز الاندماج الاجتماعي المبني على المواطَنة، باعتباره دعامة أساسية لمجتمع الجودة في مصر بعد ثورة 25 يناير.

ثانيًا: ثورة 25 يناير وتداعياتها السياسية والاجتماعية

شهدت مصر في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين تحوّلات اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية عديدة، تمثّلت الاجتماعية منها في حدوث تحوّلات في النسق الطبقي وشرذمته إلى فئة قليلة تحتل الشريحة العليا (رجال الأعمال) وفئة كبيرة تكوّن أغلبية سكان مصر من مختلف الشرائح الدنيا. هذا فضلًا عن تفكيك الطبقة الوسطى إلى شرائح اتجه بعضها إلى أعلى السلم الاجتماعي، واتجه أغلبها إلى الشرائط الطبقية الدنيا. وظلت هناك شريحة متوسطة بحجم ضئيل، ولا نستطيع القول وداعًا للطبقة الوسطى بقدر ما يمكن القول إن أدوارها المعروفة في المجتمع تراجعت. وتمثّلت التحوّلات الثقافية والقيمية في غلبة القيم الفردية والكسب السريع على حساب القيم الجماعية وتعزيز جهد التنمية المستدامة. ولعل أوضح تحوّل في المجالات الاقتصادية والسياسية هو ما عبّر عنه ذلك الزواج غير الشرعي بين السلطة والثروة في مصر، وما ترتب عليه من تداعيات على المجتمع، انعكست في تزايد معدلات الفساد.

---

(10) اختار البحث منهج إعادة التحليل، بمعنى مسح التراث والدراسات السابقة، وتفكيك نتائجها وتركيبها اقتصادًا للوقت والجهد، ما دامت تنطوي على مضامين ملائمة لأهداف البحث. وأتاح التحليل التاريخي فرصة مواتية للمقارنة بين حقبتي الدراسة قبل ثورة 25 يناير وما بعدها، على نحو سهّل مسألة اختبار الفروض. وأمّا طريقة المؤشرات الاجتماعية فهي مقياس مركّب من عدد من المتغيرات لكل مفهوم، فيُبحث عن بيانات متاحة للتدليل على توافر المؤشرات الدالة على هذه المتغيرات، كما يخدم هذه الأسلوب عادة في البحث في تناول مستويات التنمية البشرية.

وربمـــا كان هناك تحوّلات أخـــرى في الخطاب الإعلامـــي لمصلحة الطبقات العليـــا وتكريس تزييـــف الوعي، ولا نســـتطيع إغفال التحـــوّلات في المجال الأكاديمي، وما توافر من جهد تســـلّط الضوء على هـــذه الأوضاع وتدعو إلى الإصلاح على الصُّعُد كافة. ولم يغب عن هذا المشهد ذلك التحوّل الافتراضي والدعوة على مواقع التواصل الاجتماعي إلى ضرورة التغيير. وعاصر ذلك كله تعدّد الحركات الاجتماعية والمواقف الاحتجاجيـــة والاعتصامات المتلاحقة وتباينها وتزايدها، وكانت المحصلة أن توّجت هذه التحوّلات المتباينة بحدوث ثورة 25 يناير. وفجّر شـــباب مصر هذه الثورة رافعين شعارات «عيش – حرية – كرامة إنســـانية – عدالة اجتماعية». ودعاهم إلى ذلك ما تجسّـــد لديهم من وعي بغياب الشـــفافية والنزاهة، وتضخم الفســـاد في مختلـــف مواقف الحياة اليومية، وما لمسوه من تزايد معدلات الفقر وتراجع مستويات التنمية الإنسانية، وهو ما عبّـــر عنه الترتيب المتراجـــع لمصر بين دول العالم فـــي تقارير التنمية البشرية. وكان الشـــباب يردّد في تظاهراته عبارة «ســـلمية... سلمية»، واستعان في تنظيم نشاطه بأساليب العصر ومنجزات التكنولوجيا (خصوصًا الإنترنت)، والانفتاح على مجتمعات المعرفة في العالـــم، وتحصيل المعلومات المتاحة، خصوصًا ما يتعلق بحقوق الإنســـان، عند تبادل الأفكار والآراء والحوار في ما بينهم، وما ســـاعدهم في الاتفاق على ضرورة إحداث التغيير. واتخذ الشباب الفضاء الافتراضي ســـاحة لهذا المجال العام مارس فيه انتقاداته للنظام الحالي في مصر في ذلك الوقت، وأعلن معارضته أســـاليبه في الحكم، ونشر مدوّناته التي أخـــذت تعبّر بحرّية عن آرائـــه، ما أثار حفيظة أجهزة الأمـــن التي عرّضته للملاحقات والاعتقـــالات. وهذا لم يحل دون أن يتمكن الشـــباب من تحديد لحظة تفجير ثورتـــه وموعد بداية نشـــاطه الثوري. وظهر في صفوف شـــباب الثورة تشـــكيل اجتماعي يضم ذكورًا وإناثًا، مســـلمين ومسيحيين وفئات مهنية مختلفة، في مجالات الطب والهندســـة والاقتصاد والسياســـة والقانون، ممّن يعملون في حقول محلية وأخرى عالمية على نحو يشـــمل مؤسسات حكومية وجامعات ومنظمات حكومية وغير حكومية وشـــركات متعددة الجنسيات، بل إن بعضهم كان يعمل في خارج مصر. وراوحت أعمار الشـــباب بين 25 و35

عامًـــا، وكان أغلب هذا التشـــكيل يعيش على دخول يحصّلهـــا من عمله لدى الغير، فضلًا عن الذين كانوا حديثي التخرج في الجامعة. ويكاد هذا التشـــكيل الاجتماعي للشـــباب يقترب من بناء الطبقة الوســـطى، وربما التعبير الأدق هو «الطبقة الوســـطى البازغة»، على نحو يذكّرنا بشباب القوات المسلحة في ثورة 23 يوليو. واســـتجابت الجماهير المصرية إلى هتافات «يا أهالينا انضموا لينا»، ولبست ثورة الشباب ثوبًا شعبيًّا، فتضخمت كرة الثلج في صورة مليونية ضخمة تعتصم في جميع ميادين مصر.

تحقق نجـــاح الثورة بســـقوط النظام واختفـــاء أهم رمـــوزه. والحق أن ممارسات شـــباب الثورة كانت تتم بتنظيم عقلاني، ووفقًا لتقاليد كونية ومبادئ إنســـانية وأهداف تنموية عرفـــوا عنها من خـــلال أهداف الألفيـــة الثالثة. ولا نستطيع أن ننكر ما أحدثته الثورة من تداعيات وتحوّلات متلاحقة في المجتمع المصري. وكانت تحوّلات متعددة وســـريعة، ربما واجهـــت عثرات وعقبات وثورة مضادة وغيرها، لكن المحصلـــة أن هذه التحوّلات تؤكد ما نعنيه بالثورة باعتبارها تغييرًا جذريًّا في المجتمع. وما يدعونا إلى القول هو إنه إذا سلّمنا معًا بأن ثورة 25 يناير أحدثت تحوّلات متعددة، وعكست تداعيات متباينة، فإن في الإمكان الزعم أن أهم هذه التحوّلات تمثّل في بعدها الاجتماعي، كالاســـتبعاد الاجتماعـــي والاندماج الاجتماعي، وبعدها السياســـي كتحريـــر المجال العام وبزوغ المواطَنة النشطة.

ثالثًا: أوضاع الاستبعاد الاجتماعي في مصر وأزمة المواطَنة قبل ثورة 25 يناير

1 - أوضاع الاستبعاد الاجتماعي في مصر قبل ثورة 25 يناير

ربما كان من المفيد في تناول أوضاع الاستبعاد الاجتماعي في مصر قبل ثورة 25 يناير وضع تحليلات فيليبس «في شأن الاندماج الاجتماعي والاستبعاد الاجتماعي والتماسك الاجتماعي وتوترات عالم ما بعد الصناعة» في الخلفية، لما تنطوي عليه من استبصارات تثري هذه المعالجة، إذ سلطت هذه التحليلات

الضوء على تعريف الاستبعاد الاجتماعي باعتباره عمليات ومخرجات، وميّزت بين أنواع مختلفة وأنماط للاستبعاد الاجتماعي، وكشفت عن أسباب الاستبعاد الاجتماعـي ومسـتوياته. واقتبس فيليبس فـي تعريف الاسـتبعاد الاجتماعي (كعمليات) ما ذكره باري (Barry) (1998) عن الاسـتبعاد الاجتماعي كعملية يصبح بوساطتها الأفراد والمجتمعات في حالة استقطاب من حيث اللامساواة والتفاوت على أسـاس اجتماعي، وما أكده بيرغهـام (Bergham) (1995) من اسـتبعاد اجتماعي كنوع من التقصير في أداء الأنسـاق الاجتماعية الأساسـية لوظائفها التـي ينبغي أن تضم حقـوق المواطَنة الكاملة. وأضـاف فيليبس أن الاسـتبعاد الاجتماعي ينطوي أيضًا علـى مخرجات، على نحو تتشـابك فيه العمليات والمخرجـات بطريقة يصعب إغفاله في مناقشـة معنى الاسـتبعاد الاجتماعي؛ إذ يحدد الاسـتبعاد الاجتماعي بأنه مستوى منخفض في الرفاهية، وعجز عن المشاركة في الحياة الاجتماعية، بل وصل الأمر إلى اعتبار الاستبعاد الاجتماعي حرمانًا متعددًا من خمسـة أوجه للنشـاط: الاسـتهلاك والادخار والإنتاج والسياسة والاجتماع، لأن هذه المخرجات الاسـتبعادية تُعدّ تراكمية عبر الزمن، وتتفاعل أيضًا في ما بينها على أساس تراكمي.

يضيف فيليبس أن هذا الربـط بين جوانب العملية والمحصلة للاسـتبعاد الاجتماعـي معًا، يمكّننـا من بلورة تصـوّرات تعمل على الربـط بين عمليات الاستبعاد الاجتماعي وأنساقه، وبين أنسـاق القيم المعيارية المجتمعية والأبنية الاجتماعية، خصوصًا التماسك الاجتماعي. ودليلنا على ذلك ما حاوله شتينارت (Steinart) للتعرّف إلى الاستبعاد الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي، كما ينشأ، على وجه الخصوص، عند نقص المواطَنة والموارد والعزلة والتعليم[11].

استشـهد فيليبس بالتنميط الذي وضعه كلٌّ من ويسـلز (Wessels) وميديما (Miedema) (2002) للاسـتبعاد الاجتماعـي، والذي يتحرك علـى متصل يبدأ

(11) David Phillips, «Social Inclusion, Social Exclusion and Social Cohesion, Tensions in Postindustrial World,» *Sociological studies*, 28/10/2011, Available on: <http://www.welfareasia.org/5thconference/papers/Phillips%20D_tensions%20in%20post-industrial%20world.pdf>.

بالمعتدل ويصل إلى الشديد؛ فالاستبعاد المتوسط يتم باستبعاد الفاعلين من بعض الصيغ المؤسسية والترتيبات الاجتماعية، كالاستبعاد على أساس النوع الاجتماعي، وقضايا المرأة في المجتمعات كأمثلة ونماذج على هذا النمط للاستبعاد. وهناك نمط الاستبعاد الشديد، حيث يعيش الفاعلون بدرجة كبيرة في عالمهم الخاص، وهُم في الأغلب معزولون عن النظم الاجتماعية الرسمية وغير الرسمية الشائعة، وعن جميع صيغ الاندماج الاجتماعي، بل يُعدّ بمنزلة استبعاد شامل وحالة متطرفة وانفصال دائم وحاسم عن المجتمع، وقطع مفجع للعلاقات، وبتر للمشاركة في المجتمع الأوسع. ويحمل هذا النمط مضامين تتحدث عن أناس يعانون مثل هذه الدرجة من الحرمان الدائم والمتعدد الأبعاد، يعززه التدهور الثقافي والمادي للأحياء التي يعيشون فيها، وتنقطع روابطهم وصلاتهم بالمجتمع الأوسع إلى درجة يصعب الرجوع فيها[12].

أما في ما يتعلق بأسباب الاستبعاد الاجتماعي فأشار فيليبس إلى ثلاث مجموعات: مجموعات تتعلق بالعمليات، ومجموعات خصوصًا بالمخرجات، ومجموعات ذات صلة بالبُعد المعياري أو بفكرة الثقة التي ترتبط بالاستبعاد الاجتماعي. وأنه إذا كان هناك خلل جوهري في حالة الانتماء (كعملية)، فإن الثقة والوصول إلى الموارد والأبنية الملائمة (كمخرجات) ستكون نتيجتهما استبعادًا اجتماعيًا.

يقتبس فيليبس التصنيف الذي وضعه ويسيلز وميديما (2002) لمستويات تحليل أسباب الاستبعاد الاجتماعي (الفرد - الجيرة والجماعة والشبكة وعالم الحياة اليومية - المستوى البنائي أو المجتمعي). فعلى المستوى البنائي أو المجتمعي يبدو جليًا تراجع الانتماء في ضوء مؤشرات الانقسام الاجتماعي والتشرذم والأنومي والعداوة والانسحابية، مع نقص الثقة بالمؤسسات والسلطة، وبإمكانية الوصول إلى الموارد، ومشكلات الثروة والممتلكات، وثنائية من يملكون ومن لا يملكون.

(12) Phillips, «Social Inclusion,» pp. 6-7.

أما على مســـتوى الجماعات والجيرة والشـــبكات وعالم الحياة اليومية، فيتضح أيضًا الافتقار إلى الانتماء من خلال مؤشـــرات العـــزل المحلي وعدم المشـــاركة ونقص التعـــاون ووضوح الاتجاهات الســـلبية وعمليات التشـــويه (Stigmatization) التي تنشـــأ كلها من نقص الثقة ومن بنية تحتية منخفضة الجودة ومحدودية التســـهيلات العامـــة، والخدمات الصحية والمدارس والإســـكان، كأمثلة لنقص المتاح من موارد عالم الحياة اليومية.

أمّا على المســـتوى الفردي فيبـــدو تناقص الانتماء من خلال مؤشـــرات العزلـــة والوحدانية والتقدير الذاتي المتدني وعدم الثقة بشـــخصيات الســـلطة والخوف من الآخرين عمومًا، ويفصح الحرمان من الموارد عن نفســـه بالبطالة ونقص فرص الحياة، ولهـــذا ينمو لديهم التقدير الذاتـــي المتدني الذي تدعمه النشأة في أســـرة مضطربة تعاني مشـــكلات، وتنفصل عن النشاط الاقتصادي (القانوني) والسياســـي والاجتماعي، ولا تتوافر لها فرص المشاركة في الحياة الاجتماعية العادية[13].

تأسيسًـــا على هذه الخلفية من تحليـــلات فيليبس، ربما يســـاعدنا ذلك في إلقاء الضوء علـــى أوضاع الاســـتبعاد الاجتماعي في مصـــر قبل ثورة 25 يناير والإجابة عن تســـاؤلات عدة: ما عمليات الاســـتبعاد الاجتماعي في هذه الفترة وما مخرجاته؟ وإلى أي حد ارتبطت بنقـــص المواطَنة والموارد والعزلة والتعليم؟ وما موقع الاســـتبعاد الاجتماعي في مصر في هذه الفترة على متصل أنماط الاســـتبعاد الاجتماعي (المعتدل - الشـــديد)؟ وإلى أي مســـتوى ينتمي الاستبعاد الاجتماعي في مصر في هذه الفترة (الفردي/ الجماعي/ المجتمعي)؟

تجيب نتائج دراسة أُجريت في مصر في عام 2007 بعنوان «حول الفقراء في مصـــر بين الإجحـــاف والإنصاف؛ رؤية مســـتقبلية»، عن الســـؤال المتعلّق بعمليات الاســـتبعاد الاجتماعـــي ومخرجاتـــه، خصوصًا عنـــد تناولها مظاهر اللامساواة الاجتماعية والتفاوت ومؤشرات تراجع العدالة الاجتماعية، وكشفها

(13) Phillips, «Social Inclusion,» pp. 7-8.

عن صور اللامساواة في فرص الحياة أمام الفقراء، بداية من تفاوت فرص التعليم في داخل المحافظات وبين بعضها. وظهر التفاوت في فرص التعليم بوضوح بين المحافظات الحضرية وغير الحضرية في ما يتعلق بنسب القيد بالتعليم الأساس والثانوي، فضلًا عن انتشـــار المدارس الخاصة في المناطق الغنية، وأن الأطفال الذين ينتمون إلى أسر الطبقات الدنيا يفرض الواقع عليهم ضغطًا اقتصاديًا شديدًا، يجعلهم يكتفون بالفرص التعليمية المحدودة المتاحة، الأمر الذي يؤدي بهم إلى التأخر الدراسي وترك المدرسة واللجوء إلى العمل[14].

يضاف إلى ما ســبق أوجه اللامســاواة في فرص الحياة، ووجود تفاوت كبير في المؤشرات الصحية بين أحياء المحافظة الواحدة، وهذا يدل على تدنّي الحالة الصحية العامة للمواطن المصري والمواطن في الطبقات الفقيرة بدرجة كبيرة، وتفشي أمراض البلهارسيا وسوء التغذية، والإجهاض ووفيات الحوامل عند الوضع ووفيات الأطفال الرضع[15].

كما يدل هذا التفــاوت وصور اللامســاواة في فرص الحيــاة على حالة التقصير في أداء الأنســاق الاجتماعية (التعليم والصحة) لوظائفها، وأن محصلة عمليات الاســتبعاد الاجتماعي هذه أفصحت عن نفســها في انخفاض مستوى الرفاهية الاجتماعية في مصــر، والحرمان المتعدد وما صاحبــه من تعدد دوائر الفقر، لأن نسبة الفقر ارتفعت من 25 في المئة بين السكان الذين كانوا يعيشون تحت خط الفقر في عــام 1996 إلى 43.9 في المئة في عام 2004، بحســب تقرير التنمية البشرية في مصر عام 2005. وإن الفقر يُعتبر مشكلة مركّبة ومعقدة، زاد من وطأتها توزيعها المتفاوت على مســتوى الجمهوريــة، وتمركز الفقر في مناطق بعينها، خصوصًا المناطق الريفية، وبالتحديد في ريف الوجه القبلي، كما أن نسبتهم تتزايد بمرور الوقت (1996 - 2005). أضف إلى ذلك أن فجوة وقع

(14) علــي عبد الرازق جلبــي وأميمة أبو الخير ورانيــا عامر، الفقراء في مصــر بين الإجحاف والإنصاف: رؤية مســتقبلية: المؤتمر الســنوي التاســع: قضايا الفقر والفقراء في مصر (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 2007)، ص 1173 - 1182.

(15) جلبي وأميمة وعامر، ص 1182 - 1190.

الفقر اتســعت بين الوجهين القبلي والبحري. وما يزيد من وطأة الفقر والحرمان هو انتقالــه من جيل إلى الجيل الذي يليه، ويظل الأفــراد محاصرين في مصيدة الفقر لأن الفقر يرتبط بالحرمان من الحياة المُرْضِيَة، والمعاناة بســبب التحصيل المنخفض في التعليم والصحة والمخاطر وعدم القدرة على إســماع أصواتهم وانعدام حيلتهم[16]. ولنا أن نتوقّع كيف تراكمت هذه المخرجات الاســتبعادية عبر الزمن، وكان من تداعياتها عجز عن المشاركة في الحياة الاجتماعية، وتراجع نشــاط الإنتاج والادّخار والمشاركة السياســية وغيرها. ويمكن القول أيضًا إن عمليات الاســتبعاد الاجتماعــي ومخرجاته ارتبطت بنقص المــوارد والتعليم، وبالعزلة والمواطَنة.

ثمــة مجموعة نتائج انتهت إليها دراســات أخرى أُجريــت في مصر في الفترة الزمنية التي ســبقت ثورة 25 يناير، تســلط الضوء على موقع الاستبعاد الاجتماعــي وأنماطه بين المتوســط والشــديد؛ فهناك اســتبعاد اجتماعي من النمط المتوســط تجســده صور التفاوت والفجوات بين الرجــل والمرأة في مجالات الصحة والتعليم والعمل والمشاركة السياسية، وساهمت في تكريسها مجموعة من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وحالت دون تحقيق المساواة بين الجنسين، وأحدثت اســتبعادًا اجتماعيًا على أساس النوع الاجتماعي، وهو ما كشــفت عنه نتائج بعض الدراسات السابقة وتقارير التنمية البشــرية في مصر. فالأمّية بين الإناث اللواتي تــراوح أعمارهن بين 12 و15 عامًا تصــل إلى ضعفي معدل الأمّية بين الذكــور (15.5 في المئة في مقابل 8 في المئة)، وهناك تفاوت في الالتحاق بالمدارس بحســب النوع الاجتماعي، فمتوسط نِســبة الفتيات اللاتي يلتحقن بالتعليم الأساس إلى البنين تبلغ 94 في المئة في أُســر الدخل المرتفع، و76 في المئة في أُســر الدخل المنخفض[17]. وهناك أيضًا تفاوت يتعلق بمشــاركة المرأة في ســوق العمل بين المحافظات،

(16) جلبي وأميمة وعامر، ص 1174.

(17) نفيســة ســيد أبو الســعود، بعض قضايا الفقر والبيئة وارتباطهما بالتنمية البشرية في مصر، سلســلة أوراق بحثية (القاهرة: معهد التخطيط القومي- برنامج الأمــم المتحدة الإنمائي، 1996)، ص 14-15.

حيث ترتفع في كلٍّ من بورسعيد والمنوفية والغربية والوادي الجديد، وتنخفض في الأقصر والفيوم وأسيوط. وتعدّ مساهمة المرأة المصرية في قوة العمل ضعيفة جدًا لا تتعدى 20 في المئة، ما يشير إلى عدم الاستفادة الكاملة من مواردنا البشرية، وإلى إقصاء جانب حيوي منه[18]. وعلى الرغم من أن الدستور حفظ حق مباشرة الحقوق السياسية وتولّي المناصب للجنسين من دون تفرقة، فإن المرأة في مصر لا تزال تحبو جاهدة على الطريق السياسية، إذ إن مساهمتها في الحياة السياسية والنيابية ما زالت محدودة، حيث لم يتعدَّ نصيب المرأة في عضوية مجلس الشعب في عام 2000 أكثر من 6.1 في المئة من إجمالي الأعضاء، وفي مجلس الشورى 5.7 في المئة[19].

أضف إلى ما سبق من نتائج أبحاث سابقة وتقارير بشأن نمط الاستبعاد الاجتماعي الشديد الذي يجسد عيش السكان في عالمهم الخاص، حيث يعانون الحرمان المتعدد والدائم، والانفصال عن صور الاندماج الاجتماعي، في وضع يكرسه التدهور الثقافي والاجتماعي للأحياء التي يسكنونها، إذ تدفعهم الحاجة الملحة إلى إنشاء مناطق وأحياء عشوائية تعرف بـ «حزام الفقر»، لتصبح مجتمعًا موازيًا للمدن في مختلف محافظات الجمهورية بنسب متفاوتة، أبرزها عشوائيات صعيد مصر، حيث يعاني سكان هذه المناطق الازدحام الشديد والأحوال الصحية غير الملائمة، ويشترك أكثر من فرد واحد في غرفة واحدة تفتقر إلى التهوية والإضاءة والخصوصية، وتعرّض الروابط الاجتماعية لكثير من التوترات، وتزيد الضغط الاجتماعي، علاوة على عدم توافر المياه النقية والصرف الصحي والكهرباء، وعلى انتشار الأمراض وتلوث البيئة[20]،

---

(18) مشروع قياس المساواة بين الجنسين باستخدام الإحصاءات المصنفة حسب النوع الاجتماعي: «تقرير عن الأوضاع الإحصائية للمرأة المصرية،» المجلس القومي للمرأة، صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة، 2006، ص 74.

(19) تقرير التنمية البشرية في مصر لعام 2003 (القاهرة: الأمم المتحدة، البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة والمعهد القومي للتخطيط، القاهرة، 2003)، ص 24.

(20) علي عبد الرازق جلبي، استراتيجية التنمية المستدامة في صعيد مصر: رؤية مستقبلية (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية- التنمية في صعيد مصر، 2003)، ص 741.

وهو ما يدل على التدهور الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والمادي للأحياء العشوائية، وكأن سكانها معزولون عن جميع النظم الرسمية وغير الرسمية، وفي حالة انفصال حاد عن المجتمع، وقطع للعلاقات معه، وحرمان متعدد الأبعاد.

الواقع أن هذا النمط الشديد للاستبعاد الاجتماعي الذي يلقي الضوء على مستوى العزل الاجتماعي المحلي، وعدم المشاركة ونقص التعاون، وانتشار الاتجاهات السلبية، وعمليات التشوية، ونقص الثقة هو نتيجة واقع أن البنية التحتية منخفضة الجودة، فضلًا عن محدودية الخدمات الصحية والمدارس والإسكان، وتمثّل العشوائيات باعتبارها مجتمعات مستبعدة مواقع تعاني بيئة اجتماعية وفيزيائية فقيرة وفرص تقدم أقل، الأمر الذي يدلل على ظهور الاستبعاد الاجتماعي على مستوى الجماعات والجيرة وعالم الحياة اليومية. كما يوجد الاستبعاد الاجتماعي في مصر على المستوى البنائي والمجتمعي، بمعنى تراجع الانتماء وزيادة مؤشرات الانقسام الاجتماعي والتشرذم والأنومي والعداوة والمحسوبية مع نقص الثقة في المؤسسات والسلطة، وضعف الإحساس بالمواطَنة والهوية القومية... إلخ، وذلك كله على النحو الذي أكدته نتائج دراسة «الأطر الثقافية الحاكمة لسلوك المصريين واختياراتهم؛ دراسة لقيم النزاهة والشفافية والفساد (عام 2009)».

ترتّب على مظاهر التغيّر في البناء القيمي والأخلاقي في مصر سوءَ العلاقات الإنسانية المنتشرة بين جميع فئات المجتمع الآن، وحالة من العداء بين كثيرين منهم والافتقار إلى الثقة بينهم. وتعكس هذه الاستجابات أزمة حقيقية في المجتمع، لأن الثقة انخفضت في السنوات الخمس الماضية، وحل محلها الاهتمام بالمصالح الشخصية، وازدادت حدة عدم الثقة بالحكومة بسبب عدم الوفاء بوعودها وعدم اهتمامها بالفقراء، وانحيازها إلى رجال الأعمال، وعدم تصدّيها للفساد. كما ازدادت المحسوبية والوساطة في المجتمع المصري، لتصبح نمطًا شائعًا، يُستخدم بطرائق ومستويات متعددة، وهو سلوك له تكلفته العالية لأنه يشيع لدى المواطن سيادة قيم الظلم وعدم المساواة، ونيل الامتيازات من دون وجه حق. وكان نتيجة ذلك حدوث التباعد

في الحياة الاجتماعية، وأصبح الناس يميلون إلى التقوقع حول ذواتهم وأُسرهم وأصدقائهم، ويبتعدون عن كل ما هو عام، وهذا يعني أن الذات الاجتماعية في مأزق، لأن دوائر الشك تتسع كلما تحرك الفرد من الأسرة إلى الخارج.

لذلك، لئن كان بناء المجتمع الحديث والدول يُؤسَّس على علاقات اندماجية تقوم على المواطَنة والمسؤولية الاجتماعية والثقة، فإن تفكك الروح الجمعية، والتباعد الاجتماعي وتعميق الحدود الاجتماعية الفاصلة بين الطبقات والفئات الاجتماعية، أضحى يهدد عملية التوحد الوطني ويضعف من ممارسة مبدأ المساواة بين المواطنين، وأخذ يغذي الانتماءات العرقية والطائفية والطبقية كمؤشر إلى ضعف ثقافة المواطَنة، وعمل على تنامي ثقافة التعصب والاستعلاء، وتهيئة التربة للصراعات كافة[21].

كما ظهر الاستبعاد الاجتماعي على المستوى الفردي في مصر؛ إذ أكدت نتائج مجموعة أخرى من الدراسات السابقة التي أُجريت في الفترة التي سبقت ثورة 25 يناير، أن الحرمان من الموارد يفصح عن نفسه من خلال النشأة في أُسر مضطربة تعاني مشكلات متعددة، وتنفصل عن النشاط المجتمعي، ولا تتوافر لها فرص المشاركة في الحياة الاجتماعية العادية. وهنا نتوقف عند نتائج دراسة «الفقر وأطفال الشوارع؛ العوامل الاجتماعية والتداعيات الأسرية والنفسية».

تُعَدّ مشكلة أطفال الشوارع من أبرز المشكلات في الآونة الأخيرة. وليس هناك بيانات متوافرة تحدد الحجم الفعلي للمشكلة، ربما بسبب إحجام عدد من الأُسر، خصوصًا الفقيرة منها، عن الإبلاغ عن اختفاء أبنائها أو هروبهم. وربما كانت الأُسرة هي السبب المباشر في دفع الأطفال إلى الشارع نتيجة العجز عن إعالتهم في ظل الأوضاع الاقتصادية المتدنية التي يعانونها، فتضطرها هذه الأوضاع إلى دفع أبنائها إلى العمل للمساعدة في توفير نفقات المعيشة، حيث

---

(21) أحمد عبد الله زايد، «الأطر الثقافية الحاكمة لسلوك المصريين واختياراتهم: دراسة لقيم النزاهة والشفافية والفساد،» وزارة التنمية الإدارية (القاهرة)، لجنة الشفافية والنزاهة، 2009، ص 55-173.

تعتمد هذه الأُسـر، خصوصًا تلك التي فقدت عائلهـا الاقتصادي بالطلاق أو الوفاة أو العجز أو المرض، على دخول الأبناء ومكاسبهم من العمل؛ إذ أكدت نتائج اسـتقصاء أجراه الجهاز المركزي للتعبئة العامـة والإحصاء في مصر أن نسبة الأُسر ذات المستوى الاقتصادي المنخفض ممّن دفعت أبناءها إلى الشارع بغرض العمل والتكسب لإعالة الأسرة بلغت 51.3 في المئة في الحضر و75 في المئة في الريف[22].

ثمة نمط آخر للاسـتبعاد الاجتماعي على مسـتوى الفرد تؤكده دراسة «المرأة الأكثـر احتياجًا، والنسـاء المعيلات لأسـر في عشـوائيات القاهرة 2010»، حيث اعتُبرت النساء المعيلات لأسرهن هن اللاتي يتولين - بصورة دائمة - مهمة الإنفـاق على أفراد الأُسـرة، ورعايتهم اجتماعيًـا واقتصاديًا، ويندرج في هذا التعريف شـرائح من الأرامل والمطلقات والمهجورات، كما يشـتمل على زوجات رجال مرضـى، أو معوّقين، أو مجندين أو مسـجونين أو عاطليـن من العمل، أو مـن يرفضون الإنفاق على أُسـرهم. وعلى الرغم من أن هذه الظاهرة (النسـاء اللاتي يُعِلن أُسرًا) تنتشـر في مصر، وتعبّر عنها تقديرات متباينة، إلا أن المجلس القومي للأمومة والطفولة اسـتند إلى الخطة الخمسـية للتنمية الاجتماعية والاقتصاديـة (2001 - 2002)، وانتهى إلى أن نسبة الأُسر التي تتولّى فيها المرأة مسـؤولية إعالة الأُسرة بالكامل، هي ما بين 16 و22 في المئة من إجمالي الأُسـر المعيشـية، وأن هذه الأُسر تتركز في الشرائح السكانية الأكثر فقرًا، بينما أشـار مؤتمر المجلس القومي للمرأة (2007) إلى أن نسـبة الأُسـر التي تعولهـا امرأة هي 15.8 فـي المئة على مسـتوى الجمهورية. وتجمع المرأة التي تعول أسرة بين عبء العمل وعبء رعاية الأُسرة، وتسـتكمل هذه الأُسـر دخلها بعمل الأبناء، ولا تملك القدرة على حماية نفسـها أو مساعدتها في الخروج من دائرة الفقر، نظرًا إلى هشاشة

---

(22) مها الكردي، الفقر وأطفال الشـوارع: العوامل المجتمعية والتداعيات الأسـرية والنفسية: المؤتمر السـنوي التاسـع: قضايا الفقر والفقراء في مصر (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 2010)، ص 295-342.

أوضاعهن وضخامة المشـكلات التي يواجهنها، والتي تحول دون بناء القدرة على الخروج من دائرة التهميش والاستبعاد(23).

2 - أزمة المواطَنة في مصر قبل ثورة 25 يناير

إن لتراجع أوضاع الاستبعاد الاجتماعي انعكاساته على حقوق المواطَنة، إلى حد دفع بعدد مـن المهتمين بقضايا المواطَنـة ومتتبعيها في مصر قبل 25 كانون الثاني/ يناير إلى التعبير عن هذا الوضع الذي تميزت به المواطَنة في ذلك الوقت، من خلال مصطلحات أزمة المواطَنـة والمواطَنة المنقوصة والمواطَنة غير المتوازنة(24).

سـاهم التفاوت الكبير بين ما يقرّه الدستور والقانون من حقوق وحريات للمواطنين، وبين مـا أقرته الحكومة والحزب الحاكـم ووافقا عليه من مواثيق دولية في بزوغ أزمة المواطَنة، إذ يتفق ما يقرّه الدستور والقانون من حقوق في هذا الصدد، مع مبادئ حقوق الإنسـان المتفَق عليها عالميًا، فأصبحت سارية المفعول منذ مـا يزيد على ربع قـرن، وأصبحت مصر ملتزمـة دوليًا بصونها واحترامها. وأُبرم العهد الدولي لحقوق الإنسان ونُشِرَ في الجريدة الرسمية، ما جعل منه قانونًا مصريًا واجب التنفيذ، كما أشـارت المادة (151) من الدستور المصري في ذلك الوقت(25).

أعلنـت وثيقة المبادئ الأساسـية للحـزب الوطنـي الديمقراطي التزام الحزب بمبادئ المواطَنة كقاعدة للمسـاواة الكاملة فـي الحقوق والواجبات

---

(23) نادية حليم، «المرأة الأكثر احتياجًا: دراسـة على النسـاء المعيلات لأسـر في عشوائيات القاهرة،» في: الفقراء في مصر بين الإجحاف والإنصاف: رؤية مستقبلية: المؤتمر السنوي التاسع: قضايا الفقر والفقراء في مصر، ص 557.

(24) منى مكرم عبيد، المواطنة (القاهرة: المركز الدولي للدراسـات المستقبلية والاستراتيجية، 2006)، ص 39.

(25) باسمة جمال محمد مرسي، «حقوق المواطنة في الدستور والقانون وإمكانية تفعيلها بطريقة تتفق مع مبادئ حقوق الإنسـان والمواثيق الدولية ذات الصلة 2006،» 12/ 26/ ، متوافر على الرابط: <http://info.baia.org/pdf/Testinomy_Bsme_Mouss_a8August2006.doc>.

بين جميع المصريين، إيمانًا بأن للمواطَنة أثرًا ملموسًا في الإحساس بالانتماء والوحدة الوطنية، ويشاركه المواطن في النشاط السياسي، وأن هذه الحقوق محمية بالدستور والقانون، وتمثّل الوثيقة عقدًا بين الدولة والمواطنين، وتستند إلى مبدأ يعتبر أن المواطَنة توفّر حقوقًا متساوية للمصريين جميعًا بغضّ النظر عن الجنس والأصل واللغة والدين أو الاعتقاد. وصيغت الوثيقة طبقًا للدستور والقانون، كإعلان لالتزام الحكومة والحزب بحقوق المواطَنة، وغطت الوثيقة من الحقوق ما يقرب من 19 حقًا (الحق في الحياة/ الجنسية/ المساواة/ الملكية الخاصة/ التعليم/ الرعاية الصحية/ العمل/ التضامن الاجتماعي/ حرية التعبير والتفكير/ الدين والاعتقاد... إلخ)، واعتبرت الحكومة والحزب أن الاستمرار في تنشيط حقوق المواطَنة عملية شاقة ومتواصلة، وتُعَدّ مشروعًا للإصلاح الاجتماعي والسياسي والاقتصادي[26].

يكشف تأمل أوضاع المواطَنة في مصر في ذلك الوقت كيف أصبحت المواطَنة تعيش في أزمة، بسبب ظهور ممارسات تخالف مواثيق حقوق الإنسان ومبدأ سيادة القانون ومبدأ المواطَنة، وما يمنحه للفرد من حقوق سياسية واجتماعية واقتصادية، وما يفرض عليه من واجبات، لأن سياسات الإقصاء كانت تتضمّن اعتقالات غير قانونية وأحكامًا مشددة بلا محاكمات قانونية، وممارسات بشعة للتعذيب في السجون، ومنعًا لممارسة الحقوق السياسية، وإلغاء لجميع التنظيمات السياسية المعارضة أو تجميدًا فعليًا لنشاطها، أو إشراكًا صوريًا لها في جبهات مزعومة مع الحزب الحاكم[27].

كان إقصاء المصريين في الخارج يمثّل انتهاكًا لأهم حقوقهم كمواطنين، وحرمانهم من حق المشاركة السياسية، والمشاركة في الانتخابات، رئاسية أكانت أم تشريعية أم غير ذلك. وكان ما يعانيه المصريون المقيمون في الخارج حرمانًا مضاعفًا؛ إذ هو حرمان من حق المشاركة وحرمان من عملية المشاركة

(26) «Citizenship Rights,» 1/1/2009, Available at: <http://www.ndp.org.eg>

(27) السيد ياسين، المواطنة في زمن العولمة، سلسلة المواطنة؛ 5 (القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، 2002)، ص 40.

ذاتها، أي إنه حرمان قانوني وسياسي معًا. ويتعارض هذا التمييز الواقع عليهم مع مبادئ وحقوق الإنسان، وقبل ذلك يتعارض مع حقوق المواطَنة[28].

إضافة إلى ذلك، لا تزال الثقافة الذكورية التي تضرب بجذورها في التاريخ الاجتماعي المصري، تهمّش المرأة وتضعها في المرتبة التالية للرجل، ما ينعكس سلبًا على مجمل أوضاع النساء المصريات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، خصوصًا في الريف، وبين نساء المناطق الفقيرة والعشوائية في الحضر، لذا أصبحت حقوق ما يقرب من نصف سكان المجتمع المصري من النساء تندرج تحت بند المواطَنة المنقوصة[29].

تتردد المضامين نفسها بشأن المواطَنة والمرأة في مصر بناء على نتائج دراسة تناولت النوع الاجتماعي والمواطَنة ودور المنظمات غير الحكومية في دول عربية مختارة، وهي الدراسة التي كانت تهدف إلى الكشف عن وضع المرأة المصرية من حيث درجة تمتّعها بمختلف حقوق المواطَنة. وانتهت الدراسة إلى أن المرأة المصرية تحصل على نوع من المواطَنة المنقوصة، ما ينعكس سلبًا على مستوى مشاركتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ويعود سبب المواطَنة المنقوصة للمرأة في مصر جزئيًا إلى وجود تمييز في نصوص بعض القوانين، أو إلى الفجوة بين نصوص القانون وتطبيقاته، نتيجة الثقافة السائدة المتمثّلة في تقسيم الأدوار على أساس النوع، ما يؤدي إلى عدم المساواة النوعية لمصلحة الرجل[30].

---

(28) هناك من يفضّل استخدام مفهوم الإقصاء الاجتماعي محل الاستبعاد الاجتماعي، وربما كان ذلك سبب استخدام البحث للمفهومين بالتبادل، ولا يرى أن هناك خلافًا بينهما. وعلى الرغم من أن الدراسات المذكورة تعكس الاستبعاد الاجتماعي، إذ دارت في معظمها حول الفقر، إلا أن هناك إشارات متفرقة إلى أنواع أخرى من الاستبعاد الاجتماعي في المجال السياسي (كاستبعاد المصريين في الخارج، واستبعاد الفئات الاجتماعية كالمرأة والأقباط).

(29) عبيد، المواطنة، ص 35-36.

(30) «النوع الاجتماعي والمواطَنة ودور المنظمات غير الحكومية في دول عربية مختارة: دراسة حالة جمهورية مصر العربية،» سلسلة دراسات عن المرأة العربية في التنمية؛ 34، الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا، نيويورك، 2006، ص 79.

على الرغم من أن الحكومة في مصر درجت وقتذاك على استخدام ما نصت عليه المادة (26) من الدستور من أن المواطنين متساوون جميعًا أمام القانون، فإن هذا الاستخدام جاء خاليًا من المضمون، إذ ظهر الخلل في تطبيق القانون وطاول معظم طبقات الشعب المصري، وأدى إلى تغييب الأقباط. وكانت الحكومة - خصوصًا الحزب الوطني - قد قامت بدور انتهكت به قاعدة المواطَنة، وأصبحت المادة (26) حبرًا على ورق مفرغة من مضمونها. ويرجع هذا إلى تهميش الأقباط في الحياة النيابية والسياسية في مصر، ما أشعرهم بأنهم غير موثوق بهم، وبأنهم مواطنون من الدرجة الثانية[31].

ربما كان بعض متغيّرات أزمة المواطَنة في مصر في ذلك الوقت يُعتبر متغيّرات داخلية، كفشل الدولة في إشباع الحاجات الأساسية لمواطنيها. لكن الحكومة أصبحت غير قادرة على أن تسيطر سيطرة كاملة على مواردها أو على إحكام فاعلية العدالة التوزيعية في إطارها، فغدت الدولة معرّضة للتدخلات والاختراقات الدولية، ما نجم عنه في أحيان كثيرة انتشار حالة استياء عام من المواطنين داخل حدود الدولة القومية، بسبب ارتفاع عدد السكان الذين يقعون تحت خط الفقر أو الفقر المدقع، إضافة إلى زيادة مساحة التهميش الاجتماعي والسياسي والثقافي. كما يُعتبر احتكار القلة للقدرات السياسية والاقتصادية للمجتمع أحد المتغيّرات الرئيسة في أزمة المواطَنة، لأن احتكار القلة لقدرات المجتمع يؤثر في المواطَنة من ناحيتين، ويدفع إلى نشوء ما يسمّى المواطَنة غير المتوازنة، حيث يحصل بعض أفراد المجتمع على امتيازات كثيرة دونما القيام بأي واجبات لقاء ذلك، ما قد يسمح، تحت وطأة المصالح الشخصية، بتوسيع مساحة الحقوق وتخطّي حدود ما هو متاح إلى منطقة الفساد، الأمر الذي يُضعف الإيمان بالمواطَنة. كما يؤدي إلى استئثار قلّةٍ بمقدرات الوطن - من ناحية أخرى - وأما الآخرون الذين لم يستمتعوا بهذه الفرص والمقدّرات

---

(31) نجيب جبرائيل، «نعم للمواطنة كاملة لا لمواطنة منقوصة،» في: الملتقيات الثلاثة للمجلس القومي لحقوق الإنسان ومنظمات المجتمع المدني، كانون الثاني/ يناير 2005، حزيران/ يونيو 2005، وأيار/ مايو 2006 (القاهرة: المجلس القومي لحقوق الإنسان، 2006)، ص 152-157.

فيؤدي ذلك إلى سخطهم، ويؤدي تراكم هذا السخط إلى تراخي ارتباط الأغلبية بالوطن، وإلى الانزواء بعيدًا على هامش المجتمع، حيث يعيشون بلا حقوق، الأمر الذي يقلل من مساحة المواطَنة لديهم فيعيشون حالة من المواطَنة المنقوصة[32].

إجمالًا يمكن القول إن النظام السابق في مصر قبل ثورة 25 يناير وأجهزة الدولة المختلفة دعما الممارسات التي تعمل على استعمار الحياة اليومية، بمعنى تناقص مساحة المجال العام، وزيادة قبضة الدولة على الحياة اليومية بما كانت تسنّه من تشريعات وقوانين من ناحية، وإضفاء الصفة التجارية على الحياة اليومية من ناحية أخرى، وذلك من خلال توسيع نطاق الاقتصاد، والحيلولة دون وجود الناس سويًّا وبصفة جماعية لمناقشة القضايا السياسية من أجل إحداث التغيير، مستخدمة أساليب البطش والمداهمات الأمنية. ويمدنا التاريخ في هذا الوقت، وحوادث الحياة اليومية بالشواهد التي تدلل على هذه الممارسات التي ظهرت بالتضييق على نشاط الأحزاب السياسية، وتزايد المعوّقات القانونية أمام جهد الجمعيات الأهلية والنقابات المختلفة، وملاحقة أجهزة الأمن للنشطاء السياسيين. وعمل تزاوج السلطة والثروة على تكريس انحسار هذا المجال العام، وساهمت قوى المال والسلطة معًا في إحكام القبضة على منظمات المجتمع المدني، واندفع مجلسا الشعب والشورى إلى سن تشريعات تقيّد حركة هذه المنظمات. وعندما وجد الشباب المصري في المجتمع الافتراضي ومواقع التواصل على شبكة المعلومات الدولية متسعًا لهم للتفاعل والتعاون وتبادل الآراء والحوار والمشاركة والاتفاق، وزادت نشاطهم عبر هذا المجال العام الافتراضي، بدأت حملات ملاحقة المدوّنين واعتقال نشطاء هذا الواقع الجديد، وكانت النتيجة زيادة استعمار الحياة اليومية وانحسار المجال العام، ووضع العراقيل أمام ممارسة الديمقراطية والانتقاص من حقوق المواطَنة. واستمرت أنساق القوة والمال

(32) علي ليلة، المجتمع المدني العربي: قضايا المواطَنة وحقوق الإنسان (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2007)، ص 106-107.

تطوق بالإكراه وتستعمر الحياة اليومية على نحو أنتج صورًا باثولوجية، مثل فقدان المعنى والاغتراب وتشوش التوجهات واختلال المعايير وتراجع الدافعية، طبقًا لما يراه هبرماس[33].

رابعًا: تحرير المجال العام في مصر بعد ثورة 25 يناير وبزوغ المواطنة النشطة

1 - تحرير المجال العام في مصر بعد ثورة 25 يناير

يشمل المجال العام جميع ما يقام به طواعية وعن إرادة ومبادرات شعبية، وتجسده منظمات المجتمع المدني. وهناك فرصة سانحة في نطاق المجال العام لتفعيل قبول الآخر المختلف، حيث يستطيع الأفراد التفاعل والعيش المشترك، والاعتراف والاحترام والتعاون وتبادل المصالح والأفكار والتقاء الرؤى، وتتاح الفرصة للنقاش العام ومن ثم الاتفاق والقبول أو الإجماع على الأهداف والوسائل، ما يعزز المشاركة ويوسع مساحة الديمقراطية.

كان من تداعيات ثورة 25 يناير حدوث تحوّل واضح في الممارسات التي تهدف إلى التخلص من قبضة القوى السياسية والاقتصادية على المجال العام، والحد من استعمار الحياة اليومية، وتحرير المجال العام. ويمدّنا التاريخ القريب ومجريات الحياة اليومية بالشواهد العديدة التي تدلل على هذه الممارسات، والتغيرات التي أعقبت الثورة، والتي تتصدرها مجموعة الإعلانات الدستورية، وأعقبها قانون مباشرة الحقوق السياسية في عام 2011 الذي أدخل تعديلات على القانون القديم الصادر في عام 1956، في أكثر من 10 مواد، أهمها إجراء الانتخابات المختلفة (انتخابات مجلسي الشعب والشورى والانتخابات الرئاسية) تحت إشراف قضائي كامل، وبناء على بيانات الرقم القومي، وشراكة منظمات المجتمع المدني المصري والدولي، في متابعة

---

(33) Larry Ray, «Crossing Borders? Sociology, Globalization and Immobility,» *Sociological Research Online*, no. 3, July (2008), pp. 11-13.

الانتخابات، ومنع رجال الشرطة من دخول قاعات الانتخابات... إلخ[34]. هذا فضلًا عن قانون تعديل نظام الأحزاب عام 2011 الذي استبدل مواد القانون القديم (1977)، ووضع شروطًا جديدة لاستمرار الأحزاب وأخرى لتأسيسها، فبات يشترط مجرد إخطار لجنة الأحزاب السياسية لتأسيس الحزب، ويسمح لهذا الحزب بممارسة نشاطه بعد مرور 30 يومًا على تقديم الإخطار. وتتكون اللجنة من رجال القضاء، أي لا يتدخّل النظام السياسي أو أجهزة الشرطة[35]. وأنهى قانون مباشرة المصريين العاملين في الخارج لحقوقهم السياسية في الانتخابات المختلفة حالة الإقصاء التي كانوا يعانونها قبل الثورة. وشهدت الساحة المصرية في هذه الأثناء ظهور النقابات المستقلة التي كسرت حاجز احتكار النشاط النقابي الذي كان سائدًا، وتزايدت أعداد منظمات المجتمع المدني، خصوصًا المنظمات الحقوقية التي تدافع عن حقوق الإنسان، وتلك التي تنشغل بقضايا التنمية ومكافحة الفقر (بنك الطعام ومصر الخير وغيرهما)، وانفتحت قنوات الحوار والنقاش العام بصور متعددة، بعضها مؤتمرات نُظمت بمعرفة الحكومة (الحوار القومي والوفاق القومي)، وبعضها الآخر مؤتمرات نظمها المجتمع المدني (المؤتمر القومي الأول). وتوقفت الشرطة والداخلية عن ممارساتها القمعية، بعد أن أُلغي جهاز أمن الدولة، وأُعيد هيكلة أجهزة الشرطة في صورة الأمن القومي. واتسعت دوائر الإعلام، فتزايدت أعداد الصحف الخاصة، وتعددت إصداراتها، وحدث توسع في إنشاء القنوات الفضائية وبرامج الإعلام التفاعلي، وانفتح العالم الافتراضي أمام المبادرات الرسمية والشخصية، وأخذ المجلس العسكري والوزارات المختلفة والهيئات العامة والخاصة تبث من خلال مواقعها على شبكة الإنترنت كلَّ ما تفكر فيه من خطط وسياسات، وتكاثرت مدوّنات الشباب على المواقع الإلكترونية المختلفة، وانطلقت تعبّر بحرّية عن كل ما يجيش في نفوسه الشباب من آراء واعتراضات وانتقادات شملت جوانب كثيرة من حياة المصريين السياسية والاقتصادية على وجه الخصوص. وفي هذا الصدد، أشارت دراسة أُجريت

---

(34) قانون مباشرة الحقوق السياسية.

(35) قانون بتعديل نظام الأحزاب: <www.masrawy.com>.

بشأن خصائص المجال العام في وسائل الإعلام الجديدة، وهي دراسة تحليلية لخطــاب المدوّنات المصريــة (2010)، إلى أجندة القضايــا المطروحة التي تشمل قضايا سياسية تتعلق بالحقوق المدنية للمواطنين وحرية الرأي والتعبير. وامتد الاهتمام ليشمل قضايا خارجية تتعلق بإدارة مصر لعلاقاتها العربية في ما يخص أوضاع العمالة المصرية في الخارج، ومتابعة حوادث غزة، وعلاقة مصر بمختلف القوى والفصائل الفلسطينية، وكذلك تناولت القضايا الاقتصادية في ما يتعلق ببطالة الشــباب وأحوال الفقراء في مصر، والاحتكارات الاقتصادية، فضلًا عن قضايا اجتماعية مثل قضية التحــرش بالمرأة، وإثارة نقاش مجتمعي وتنمية رأي عام، وإثارة وعي جمعي للتصدي لها... إلخ. هذه القضايا وغيرها مثّلت كلها اهتمامًا موســعًا بالشــأن العام عبر المدوّنات التي دُرست. وهكذا عملت المدوّنات كمجــال عام فعلي يعنــى بالمتابعة وطــرح وإدارة النقاش وتيســير التفاعلية[36] إزاء قضايا الشــأن العام، دعمًا للمشــاركة وتوسيع دائرة الديمقراطية.

أمّا دراســة المتغيّرات المؤسســة لرأس المال الاجتماعي في المجتمع الافتراضي؛ وهي دراســة تناولت عيّنة مــن المتفاعلين على الشــبكة الدولية للمعلومــات (2012)، فانتهــت إلى أن هناك تشــبيكًا يتم من خــلال مواقع الشــبكات الاجتماعية على الصعيد العالمي، حيث أشــار مــا يقرب من ثلث العيّنة إلى أنهم يشــكّلون علاقات عبر الموقع الشبكي مع أجانب على الساحة العالمية، وهو ما يشير إلى أن المجال العام الافتراضي ليس مجالًا مغلقًا ولكنه يتعامل مع نسق عالمي مفتوح. وتعددت عوائد هذا التشبيك الداعم لرأس المال الاجتماعي الافتراضي، حيث ساعد أكثر من ثلاثة أرباع العيّنة في الوصول إلى أصدقاء فقدوهــم منذ فترة، وإعادة الروابط الاجتماعيــة بين أصدقاء الماضي، ودعم القدرة على الاشــتراك في المجال السياسي، وزيادة المعلومات الجديدة

---

(36) هشــام عطيه عبد المقصود، خصائص المجال العام لتقديم التعبيرات السياسية والاجتماعية عن قضايا وأحداث الشــئون العامة في وســائل الإعلام الجديدة: دراســة تحليلية لخطــاب المدونات المصرية (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الإعلام، 2010).

في مجال الاهتمام، والاستفادة من خدمات الآخرين، وذيوع القيم الإيجابية، ومنها قيمة الحوار والمشاركة والتعاون والتسامح[37]. وهكذا، ساهم تحرير المجال العام في بزوغ مجال عام كوني يجمع بين المحلي والقومي والكوني، ويتميز بتعدد الهويات والتعامل المفتوح.

2 - بزوغ المواطَنة النشطة بعد ثورة 25 يناير

إذا كان تحرير المجال العام يُعَدّ شرطًا مسبقًا لمشاركة المواطنين، لأنهم يستطيعون أن يعبّروا فيه عن أصواتهم، وأن يتبادلوا الرأي ويتحاوروا ويتوصلوا إلى موقف مشترك في النقاش الرشيد، فإنه يوفر لهم وسيلة أساسية لتحقيق المواطَنة النشطة طبقًا لرأي هبرماس[38]. فهل ثمة شواهد تدلل على ظهور المواطَنة النشطة باعتبارها أكثر انسجامًا مع خصائص المجال العام الكوني الذي بدأ يتكوّن في مصر بعد ثورة 25 يناير؟

ربما من المفيد، في معرض تسليط الضوء على أوضاع المواطَنة النشطة في مصر، الاستعانة بالمؤشرات التي اعتمد عليها المسح الاجتماعي الأوروبي في عام 2002، وكيف أن هناك أربعة مجالات للمواطَنة النشطة: **الأول** هو المشاركة في النشاط الموجَّه نحو التغير الاجتماعي، وهو النشاط الذي تقوم به منظمات المجتمع المدني، ومساءلة الحكومة، والحرص على المشاركة في حركات الاحتجاج والتظاهر والمقاطعة والإضراب، والانخراط في أعمال منظمات حقوق الإنسان والمحافظة على البيئة، وتأسيس نقابات مستقلة. والثاني هو المشاركة في الحياة المجتمعية والنشاط الذي يدعم المجتمع، كالمساعدات غير الرسمية، والانضمام إلى المنظمات غير الحكومية المختلفة (دينية وثقافية ورياضية ومنظمات أعمال)، والمشاركة في نشاطها والتبرع

---

(37) وليد رشاد ذكي عمر، «المتغيرات المؤسسة لرأس المال الاجتماعي في المجتمع الافتراضي: دراسة على عينة من المتفاعلين عبر الشبكة الدولية للمعلومات،» (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب (القاهرة)، جامعة عين شمس، 2012)، ص 286 - 287.

(38) Andrea Cornwall, «Making Spaces, Changing Places, Situating Participation in Development,» in: *IDS Working Paper*, no. 17 (October 2002), pp. 4-5.

لها بالمال. والثالث هو حرص المواطَنة النشــطة على تعزيز قيم الديمقراطية، وأهمية أن يكون للمواطن رأي مستقل ونشاط سياسي يحرص على التصويت والاقتراع فــي جميع المناســبات والانتخابات، ويدعم قيم حقوق الإنســان، وعدم التمييز عمومًا، والاعتــراف بحقوق الآخرين، ومنــع التمييز في مجال العمل والمــرأة وغيرهما، وتجنّب التعصب والكراهية. والرابع هو المشــاركة في الحياة السياســية وعضوية الأحزاب، والمشاركة في نشــاطها والتبرع لها بالمــال، والإقبال على التصويت في اختيار الممثّلين فــي المجالس النيابية أو الاســتفتاءات[39]. وتقدم نتائج دراســة أجريت بشــأن «الحركات الاجتماعية وحقوق الإنسان؛ تحليل نقدى لخطاب مناهضة العولمة في المجتمع المصري خلال الفتــرة من 2001 - 2010» مجموعة من الشــواهد التي تُظهر مبلغ ما ظهر من حــركات احتجاجية وإضرابــات واعتصامــات ومقاطعات في مصر مهدت لثورة 25 يناير وما زالت مســتمرة، وفي تزايد حتى الآن، إذ تصاعدت الحــركات الاجتماعية الاحتجاجيــة كثيرًا، وتظاهــر آلاف الفلاحين في قرى الدلتا، وأضرب أصحاب البازارات الســياحية، واتسعت الاحتجاجات لتشمل العمال وســكان أحزمة الفقر والمناطق العشــوائية. ولم تتخلف عن ذلك كله النخبة السياســية المثقفة، بل عملت معًا من أجل الحقــوق والحريات النقابية التي شــاركت فيها الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني والعديد من النشطاء السياســيين من أجل اســتقلالية الحركة النقابية... إلخ[40]، وهــذا يدلل على مدى انخراط المواطن في مصر في النشــاط الموجَّه نحــو التغير الاجتماعي، من خلال منظمات المجتمع المدني أو بطريقة مســتقلة، ومســاءلة الحكومة عــن حقوق لــم يحصلوا عليهــا، أو عدم رضاهــم عن ممارســات أجهزتها المختلفة. وثمة أدلة أخرى على اتجاه المواطنين نحو المشــاركة في النشــاط

---

(39) Bryonly L. Hoskins and «Massimiliano Mascherini, «Measuring Active Citizenship through the Development of Composite Indicators,» *Social Indicators Research*, vol. 90, Issue 3 (2008), Available at: <http://www.springerlink.com/content/p2811363230422n4/>.

(40) أمل محمد عادل إبراهيم، «الحركات الاجتماعية وحقوق الإنســان: تحليل نقدي لخطاب مناهضة العولمة في المجتمع المصري خلال الفترة من 2001 - 2010،» (رســالة ماجســتير، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، 2011)، ص 88 - 89.

الذي يدعم المجتمع، وتقديم المساعدات غير الرسمية، إذ شهد المجتمع المصري في بداية الثورة تأليف ما يُعرف باسم اللجان الشعبية، للسهر على حماية الأمن في الشوارع والميادين، وسد الفراغ الذي ترتب على انسحاب قوة الأمن والداخلية في ذلك الوقت. وبدا واضحًا حرص المواطنين على تعزيز قيم الديمقراطية بالاندفاع بنسب عالية نحو المشاركة في التصويت والاقتراع على تعديلات الدستور والانتخابات النيابية والرئاسية بطريقة غير مسبوقة، وكيف كان المواطن المصري في الداخل والخارج أكثر وعيًا، وله رأي مستقل، وكيف أصبح نشطًا سياسيًا بالمشاركة في النشاط الذي يهدف إلى مناهضة جميع ممارسات انتهاك حقوق الإنسان، والمطالبة دومًا بحقوق شهداء الثورة والذين أصيبوا. وأخيرًا ثمة شواهد أخرى تدلل على الاندفاع نحو المشاركة في الحياة السياسية والانضمام إلى الأحزاب السياسية، ودعمها بالمال، ما ساهم في حالة تزايد عمليات تأسيس الأحزاب السياسية الجديدة (أكثر من 60 حزبًا حتى الآن). وهكذا، بدا في الأفق تكوّن بعض مقوّمات المواطَنة النشطة في مصر بعد ثورة 25 يناير على نحو يكاد ينسجم مع بزوغ ذلك المجال العام الكوني في هذه الآونة.

3 - الاندماج الاجتماعي المبني على المواطَنة

علّق إعلان الألفية الثالثة أهمية خصوصًا على الاندماج الاجتماعي وإعطائه الأولوية بين مجمل أهدافه، وداخل الكثير من مبادرات التنمية المستدامة على المستويات المحلية والإقليمية والدولية، واعتبر أن إيجاد مجتمع من أجل الجميع هو التزام أخلاقي لأنه يعبر عن الالتزام بحقوق الإنسان ومبادئ المساواة والإنصاف، ويعالج التفاوت العميق المبني على التوزيع غير المتساوي للثروة، ونقصان فرص الحراك الاجتماعي، والآثار السلبية التي تنعكس على النمو والإنتاجية والرفاه الاجتماعي في المجتمع ككل، ويخلق مجتمعًا أكثر استقرارًا وأمنًا وعدلًا كظرف جوهري للنمو الاقتصادي والتنمية المستدامة. وتزايد الاعتراف في الآونة الأخيرة بجوهرية الاندماج الاجتماعي، واندفع عدد متنامٍ من صنّاع السياسة إلى تعزيز الاندماج الاجتماعي لأهميته القصوى في

ضمان حقوق المحرومين الذين استُبعدوا وهُمّشوا، والذين يعيشون حالة الفقر بعد أن سـقطوا في مصيدته، من أجل حمايتهم وتحسين أوضاعهم[41]. وأكدت التحليلات السابقة أن الربط بين الاندماج الاجتماعي والمواطَنة يُحْدث تحوّلًا في التركيز، ويوسّع نطاقه ليشمل موارد مهمة، مثل جودة العلاقات الاجتماعية بين المواطنين، وتوزيع الموارد على نحو يستفيد منه المواطنون كافة. فهل ثمة أدلة على وجود حالة الاندماج الاجتماعي والتكامل في المجتمع المصري بعد ثورة 25 ينايـر؟ وهل وجود بعض مقومات المواطَنة النشـطة يعمل على دعم الاندماج الاجتماعي وتعزيزه كوضع أساس للنمو والتنمية المستدامة؟

ثمة أدلة وشواهد تدلل على التئام مركّب الهويات المتعددة في بناء موحّد يجمع بين مختلف الطوائف والشـرائح الاجتماعية، وأعاد إلى القمة مجموعة من القيم الجماعية التي وجّهت بعض ممارسـات تدعـم التكامل الاجتماعي والاندماج الاجتماعي في مصر بعد ثورة 25 يناير، وكنا قد اقتبسـناها من ورقة عمل تتعلق باللجان الشعبية وثورة 25 يناير، ما لها وما عليها، وذلك باعتبار أن اللجان الشعبية تُعَدّ أحد تشـكيلات المجتمع المدني التي تميزت بالاستقلالية والتنظيم التلقائي والعمل التطوعي وروح المبادرة الفردية والجماعية، من أجل المصلحة العامة، لأن اللجان الشـعبية كانت تهدف إلى تقديم المساعدات غير الرسمية، وتسـاهم طواعية في ممارسة النشـاط الاجتماعي بأنواعه المختلفة، والقيام بـأدوار تعمل على تحقيق الاسـتقرار والأمن الاجتماعـي، وكان من إيجابياتهـا: حماية المواطنين الآمنين من المخربيـن والبلطجية، وحفظ النظام والانضباط والرقابة الشـعبية، وتعزيز قيم الانتماء والـولاء للوطن، والتقارب الاجتماعـي بيـن المواطنين فـي الجوار، ونشـر المعلومـات الصحيحة في مواجهة الشائعات، وملء الفراغ الناتج من غياب الدولة وأجهزتها في مختلف المجالات، ومكافحة الفساد، ومواجهة أزمات الأسعار والاحتكار وغيرها[42].

---

(41) Anthony Barnes and Eric Marlier, *Analyzing and Measuring Social Inclusion in Global Context* (New York: United Nations, 2010), pp. III - IV.

(42) مها الكردي، «اللجان الشعبية وثورة 25 يناير ما لها وما عليها،» في: الاستثمار الاجتماعي ومستقبل مصر (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 2011)، ص 175.

ربما ما حقّقته المواطَنة النشطة من نتائج إيجابية في مجال حقوق الإنسان (كالحق في المساءلة والمحاســبة، والحركات الاجتماعية، والحق في ممارسة الحقوق السياســية من خلال الانتخابات المختلفة، وأهمهــا إدماج المواطنين العاملين في الخارج في هذه الممارســات بعد أن كانوا مستبعدين منها، والحق في تكوين الأحزاب وحرية التعبير وغيرها من حقوق سياســية مختلفة)، يمثّل خطوات على الطريق نحو تعزيز الاندماج الاجتماعي بناء على حقوق المواطَنة.

خامسًا: النتائج العامة وخيارات المستقبل

1 - النتائج العامة

أ- بلغــت المعاناة من الاســتبعاد الاجتماعــي في مصر قبــل ثورة 25 يناير ذروتهــا، نتيجة تنامي عمليات الاســتبعاد وتعدّد مخرجاته، إذ انتشــرت مظاهر اللامســاواة الاجتماعية والتفاوت، ووضحت مؤشــرات تراجع العدالة الاجتماعية، خصوصًا صور اللامســاواة في فرص الحياة أمام الفقراء، وتفاوت فرص التعليم. هــذا فضلًا عن التفاوت في المؤشــرات الصحية. هذا التفاوت في فرص الحياة يعكس حالة التقصير في تأدية الأنســاق الاجتماعية التعليمية والصحية وظائفها، كما أفصحت محصلة الاســتبعاد الاجتماعي عن نفسها في انخفاض مســتوى الرفاهية الاجتماعية في مصر في ذلك الوقت، وتعدّد صور الحرمان واتساع دوائر الفقر الذي اعتبر مشكلة معقدة تمركزت في ريف الوجه القبلي، حيث اتسعت فجوة الفقر وســاعد على تكريسها المعاناة من المخاطر وعدم القدرة على إسماع أصواتهم وانعدام حيلتهم، وهي مخرجات استبعادية تراكمية عبر الزمــن، ارتبطت بنقص الموارد والتعليم والمواطَنة. وشــكّل هذا الوضع من الاســتبعاد الاجتماعي في مصر قبل ثورة 25 يناير أنماطًا استبعادية عدة، حيث تجسد النمط المتوســط في ذلك التفاوت وتلك الفجوة بين الرجل والمرأة في مجالات متعددة، حدث فيها اســتبعاد اجتماعي على أساس النوع الاجتماعــي. كما وصل الاســتبعاد الاجتماعــي في ذلك الوقــت إلى النمط الشــديد، إذ يعيش الســكان في عالمهم الخاص وهُم يعانــون الحرمان الدائم

والمتعدد والانفصال عن جميع أشكال الاندماج الاجتماعي في مناطق وأحياء عشوائية، ويعانون الازدحام الشديد والأوضاع الصحية غير الملائمة في ظل عدم توافر المياه النقية والصرف الصحي والكهرباء، وازدياد تلوّث البيئة وانتشار الأمراض. أضف إلى ذلك ما ظهر من استبعاد اجتماعي على المستوى البنائي والمجتمعي بتراجع الانتماء، وزيادة مؤشرات الانقسام الاجتماعي، ونقص الثقة في السلطة والمؤسسات، وضعف الإحساس بالهوية والمواطَنة. كما ظهر الاستبعاد الاجتماعي على المستوى الفردي في الفترة التي سبقت ثورة 25 يناير، والنشأة في أُسر مضطربة تعاني مشكلات متعددة، حيث دفعت الأُسر ذات الدخل الاقتصادي المنخفض أطفالها إلى الشارع، فظهرت مشكلة أطفال الشوارع. كما تُعتبر مشكلة النساء اللاتي يُعِلن أُسرًا نمطًا آخر للاستبعاد الاجتماعي على المستوى الفردي. وتزايدت نسبتهم في هذه الفترة، إذ تقوم المرأة المعيلة أسرةً بالجمع بين عبء العمل وعبء رعاية الأسرة. ونظرًا إلى هشاشة أوضاعهن، فإنه يصعب عليهن بناء قدراتهن على الخروج من دائرة التهميش والاستبعاد.

ب - انعكس تراجع أوضاع الاستبعاد الاجتماعي في مصر في فترة ما قبل ثورة 25 يناير على حقوق المواطَنة، وأصبحت مصر تعيش في أزمة أكدتها تلك الممارسات المخالفة لمواثيق حقوق الإنسان، وضد مبدأ سيادة القانون، والمخالفة الواضحة لمبدأ المواطَنة وما يمنحه للفرد من حقوق سياسية واجتماعية واقتصادية. وتجلى ذلك في إقصاء المصريين في الخارج وحرمانهم من حق المشاركة السياسية والمشاركة في الانتخابات المختلفة، وما ترتب على الثقافة الذكورية من تهميش للمرأة ووضعها في المرتبة التالية للرجل، وجعل المرأة المصرية تنال نوعًا من المواطَنة المنقوصة انعكس سلبًا على مستوى مشاركتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، نتيجة وجود تمييز في نصوص بعض القوانين أو نتيجة الفجوة بين نصوص القانون وتطبيقاته. وأدّى الخلل في تطبيق مواد الدستور والقانون إلى تغييب الأقباط وتهميشهم في الحياة النيابية والسياسية، ما أشعرهم بأنهم غير موثوق بهم، وبأنهم مواطنون من الدرجة الثانية. وكان مرجع أزمة المواطَنة متغيرات عديدة، منها فشل الدولة في إشباع

الحاجات الأساسية لمواطنيها، واحتكار الأقلية للقدرات السياسية والاقتصادية للمجتمع، الأمر الذي يدفع إلى المواطَنــة غير المتوازنة، وهذا ما يوضح كيف انعكست أوضاع الاســتبعاد الاجتماعي في مصر قبل ثورة 25 يناير على ظهور أزمة المواطَنة.

ج - ســاهمت في تكريس تفاقم أوضاع الاســتبعاد الاجتماعي في مصر قبل ثورة 25 يناير وشدة أزمة المواطَنة مجموعة الممارسات التي كانت تعمل على اســتعمار الحياة اليومية، وتناقص مســاحة المجال العــام، وزيادة قبضة الدولة على الحياة اليومية بتوسيع نطاق الاقتصاد، والحيلولة دون وجود الناس معًا بصورة جماعية لمناقشة القضايا العامة والسياسية من أجل إحداث التغيير. وعمل تزاوج الســلطة والثروة على استمرار انحســار المجال العام، وإحكام القبضة على منظمات المجتمع المدني ونشــاط الأحزاب السياســية، وتنامي حملات ملاحقة المدوّنين من الشــباب في المجال العام الافتراضي، واعتقال النشــطاء، ما زاد من العراقيل على طريق ممارسة الديمقراطية، والانتقاص من حقوق المواطَنة.

د - إن شــرذمة النســق الطبقي في مصر قبل ثورة 25 يناير إلى فئة قليلة وأغلبية، أو شريحة عليا محدودة وشرائح دنيا مختلفة ومتعددة، وتفكيك الطبقة الوســطى، وتراجع أدوارها، وغلبة القيم الفردية والكسب السريع على حساب القيم الجماعية، وعرقلــة جهد التنمية المســتدامة، وما ترتــب على التداخل بين الســلطة والثروة من تزايد معدلات الفساد، ومســاهمة الإعلام في تزييف الوعي، وتزايد الحركات الاجتماعية والاعتصامات، كل ذلك ساهم في إشعال ثورة 25 يناير على يد شــباب مصر، رافعين شــعارات «عيش - حرية - كرامة إنسانية - عدالة اجتماعية». وبفضل ما تجســد لديهم من وعي بغياب الشفافية والنزاهة وباستشــراء الفســاد، وما ترتب عليه من تزايد معدلات الفقر وتراجع مستويات التنمية الإنسانية، وتحت راية «ســلمية... سلمية»، والاستعانة بتنظيم يعتمد على أساليب العصر والانفتاح على مجتمعات المعرفة ومعلومات حقوق الإنسان، اتّخذوا الفضاء الافتراضي ساحة لمجالهم العام، يمارسون انتقاداتهم

للنظام القائم في ذلك الوقت. وعلى الرغم من تعرّضهم للاعتقالات، إلا أنهم تمكّنوا من تفجير ثورتهم، واقترب تشكيلهم الاجتماعي هذا من بناء الطبقة الوسطى البازغة، واستجابت الجماهير لهتافاتهم، وتحوّلت ثورة الشباب إلى ثورة شعبية تحقق نجاحها بإسقاط النظام واختفاء أهم رموزه. وأحدثت ثورة 25 يناير تداعيات وتحوّلات متلاحقة في المجتمع المصري، كان بعضها اجتماعيًّا، كالاندماج الاجتماعي والتكامل الاجتماعي، وكان بعضها سياسيًّا كتحرير المجال العام وبزوغ المواطَنة النشطة.

هـ - تزايدت الممارسات التي تهدف إلى التخلص من قبضة القوى السياسية والاقتصادية المهيمنة على المجال العام في مصر بعد ثورة 25 يناير، وتحرر المجال العام. وتمثّلت تلك الممارسات في مجموعة الإعلانات الدستورية، وتعديلات قوانين مباشرة الحقوق السياسية، ونظام الأحزاب. وأنهى قانون السماح للمصريين في الخارج بممارسة حقوقهم السياسية، حالة الإقصاء التي كانوا يعانونها قبل الثورة، وظهرت النقابات المستقلة، وتزايدت أعداد تنظيمات المجتمع المدني، خصوصًا تلك التي تدافع عن حقوق الإنسان، أو تنشغل بقضايا التنمية ومكافحة الفقر، وانفتحت قنوات الحوار العام والنقاش القومي، وتوقفت الممارسات القمعية بإلغاء جهاز أمن الدولة، وتنامت أعداد الصحف الخاصة، وحدث توسع في إنشاء القنوات الفضائية وبرامج الإعلام التفاعلي، وانفتح الفضاء الافتراضي أمام أجهزة الدولة، ومدوّنات الشباب، ونما مجال عام يهتم بالقضايا السياسية والمدنية، والسياسة الخارجية، والقضايا الاقتصادية والاجتماعية، وعملت المدوّنات كمجال عام يطرح النقاش ويديره وييسر التفاعلية. ونما أيضًا تشبيك على مواقع الشبكات الاجتماعية على الصعيد العالمي مع أجانب ومواطنين من دول مختلفة، ولم يصبح المجال العام الافتراضي مجالًا مغلقًا، وإنما أخذ يتعامل مع نسق عالمي مفتوح لدعم القدرة على المشاركة في المجال السياسي، وذيوع قيم الحوار والمشاركة والتعاون والتسامح، وترتب على تحرير المجال العام بزوغ مجال عام كوني يجمع بين المحلي والقومي والكوني، ويتميز بتعدد الهويات والتعامل المفتوح.

و – ثمة مقومات للمواطَنة النشطة أخذت في التكوّن بعد ثورة 25 يناير، وهي تتمثّل في تزايد الحركات الاحتجاجية والإضرابات والاعتصامات، بين فئات متباينة شملت الفلاحين والعمال، وسكان أحزمة الفقر والعشوائيات، فضلًا عن النخبة المثقفة والمعلمين وأساتذة الجامعات والطلاب، ما يدل على انخراط المواطن في مصر في النشاط الموجه نحو التغيير الاجتماعي، ومساءلة الحكومة عن حقوق لم يحصلوا عليها أو عدم رضاهم عن أجهزتها، وما تقوم به من ممارسات. أمّا اتجاه المواطنين نحو المشاركة في النشاط الذي يدعم المجتمع، وتقديم المساعدات غير الرسمية، فتجسد في تأليف ما يُعرف باسم اللجان الشعبية بعد الثورة، وهي اللجان التي ساهمت في سد الفراغ الأمني. وبدا حرص المواطنين على تعزيز قيم الديمقراطية باندفاعهم بنسب عالية نحو المشاركة في التصويت على التعديلات الدستورية والانتخابات النيابية والرئاسية. وبدا المواطن في الداخل والخارج أيضًا أكثر وعيًا وقدرة على أن يكون له رأي مستقل، وأن يكون ناشطًا سياسيًا، وأن يشارك في النشاط الذي يهدف إلى مناهضة جميع ممارسات انتهاك حقوق الإنسان، والمطالبات المستمرة من خلال المليونيات المتعددة بحقوق الشهداء والمصابين، والانضمام بالعضوية إلى الأحزاب السياسية التي تزايدت أعدادها في الآونة الأخيرة. وكان تشكل بعض مقومات المواطَنة النشطة على هذا النحو منسجمًا مع بزوغ المجال العام الكوني في مصر بعد ثورة 25 يناير.

ز – حدث التئام لمركّب الهويات المتعددة في بناء موحّد يجمع بين مختلف الطوائف والشرائح الاجتماعية، بعد ثورة 25 يناير في مصر مباشرة، وأعاد إلى القمة مجموعة القيم الجماعية التي وجّهت بعض ممارسات تدعم التكامل الاجتماعي والاندماج الاجتماعي، تمثّلت في تشكيل اللجان الشعبية، كتنظيم تلقائي وعمل تطوعي يعبّر عن روح المبادرات الفردية والجمعية، من أجل المصلحة العامة، ويمثّل أحد تشكيلات المجتمع المدني التي تتميز بالاستقلالية، وتقدم مساعدات غير رسمية، وتساهم طواعية في ممارسة أكثر من نشاط اجتماعي وأدوار عملت على تحقيق الاستقرار والأمن الاجتماعي

ومواجهة الخارجين على القانون، وحفظ النظام والرقابة الشعبية، ومواجهة الشائعات وأزمات الأسعار والاحتكار، وتعزيز قيم الانتماء إلى الوطن، والتقارب الاجتماعي بين المواطنين، وهي خطوات على الطريق نحو تعزيز الاندماج الاجتماعي المبني على حقوق المواطَنة.

2- خيارات المستقبل

إن وقوف المجتمع المصري على مفترق طرق، بحثًا عن وجهة يسير فيها نحو إعادة بناء المستقبل بعد ثورة 25 يناير، والتوصل إلى سبل مُلائمة لدعم أوضاع الاندماج الاجتماعي المبنية على حقوق المواطَنة وتعزيزها، باعتبارها من بين الدعائم المهمة في بناء هذا المجتمع الجديد، يدفعنا إلى توظيف ما تقدمه استراتيجية مجتمع الجودة في التصدي لهذا التحدي المجتمعي، واقتراح بعض الخيارات للمستقبل، وطرح عدد من البدائل الممكنة لتوسيع دائرة الرؤية أمام متخذي القرار وصانع السياسة، خصوصًا أن دعائم مجتمع الجودة، المتمثّلة في توفير الأمن الاجتماعي والاقتصادي، والتمكين الاجتماعي والتماسك الاجتماعي، تعكس مجموعة أخرى من الحقوق السياسية والاجتماعية المتمثّلة في تحرير المجال العام وبزوغ المواطَنة النشطة، وبعض مقوّمات الاندماج الاجتماعي التي كشفت عنها النتائج العامة.

أ - تمثّل مجموعة الحقوق الاجتماعية في الصحة والتعليم والأمن الاجتماعي مدخلًا لا يقل أهمية عن الحقوق السياسية والمدنية في معالجة مشكلات الحرمان والهامشية واللامساواة والفقر، الأمر الذي يساهم في تحقيق الأمن الاجتماعي والاقتصادي، ويدعم الاندماج الاجتماعي المبني على المواطَنة، ويتطلب ذلك سياسات تتعامل مع الأسباب والعوامل البنائية والتاريخية للاستبعاد الاجتماعي، والتعامل مع جذور الحرمان، خصوصًا بعد تراجع دور الدولة باعتباره أحد تداعيات العولمة، وذلك بإتاحة الخدمات والموارد على منوال الاستجابات التدخلية للحكومات الدولية في أثناء الأزمة المالية الكونية، وكمحاولة للربط بين ميادين السياسة على المستويين الماكرو

والميكرو، بمعنى الاستجابة للمشــكلات المحلية، والتعامل مع الأبعاد البنائية للحرمان[43].

ب - إن تعزيز الاندماج الاجتماعي المبني على المواطَنة يعترف بأن هناك أكثر من طريق للمشاركة في المجتمع، يتجاوز الطريق التي تركز على التشغيل المدفوع الأجر، لأنــه يعتبر أن الاندماج الاجتماعي يســاهم في تمكين الناس من مجموعة متنوعة من الطرق تدعم المشــاركة والانتماء إلى المجتمع. وهذا يتطلب سياســة تركز على المفهوم الأوســع للعمل الذي ينظر إليه الناس على أنه العمل المطلوب وذو المعنى، كالعمل المنتج في إطار الأسرة أو من خلال الشــبكات الاجتماعية، والأخذ بنظام الحد الأدنى المضمون للدخل، يحصل عليه المواطن في مقابل أي شــكل من أشــكال المشــاركة يتم الاتفاق عليهن علاوة على الاعتراف الجماهيري به[44].

ج - إن دعم الاندماج الاجتماعي المبني على المواطَنة لا يتوقف عند حد ضمان الاستثمار الكافي في الموارد، وفي مجالات التعليم والتدريب وخدمات التشــغيل، وتوفير فرص عمل جديــدة، كمطلب مهم في تعزيــز البنية التحتية الضرورية لمنع الاستبعاد الاجتماعي وتسهيل المشاركة، وإنما يتطلب سياسات بديلة تركز على الاســتثمار الاجتماعي في رأس المال البشري للفقراء، وتوفير تعليم جيد وخدمات صحية فاعلة، وإعادة توزيع الموارد عبر مسيرة الحياة كي تســاعد الناس في التكيف مع المخاطر المرتبطة بالتحوّلات في هذه المسيرة، كالاســتفادة من نظام تعويضات الأســرة، ورعاية الطفولة والأمومة[45]، وعلى نحو يفتح المجال أمام الاهتمام بحقوق المواطن في التمكين الاجتماعي.

د - إن ترقية الاندمــاج الاجتماعي المبني على المواطَنة تتطلب توســيع مجال الحقوق بحيث لا يتوقــف عند حقوق المواطنين التــي يطالبون الدولة باحترامهــا، وإنما يتعدى إلى حقــوق المواطنين في علاقتهــم بعضهم ببعض

(43) Luke and Mathew, «Social Inclusion,» p. 19.

(44) Luke and Mathew, «Social Inclusion,» pp. 20 - 21.

(45) Luke and Mathew, «Social Inclusion,» pp. 21 - 22.

في إثر اســتخدام الموارد الاجتماعيــة. وهذا يتطلب سياســة تركز على دعم الالتزامات المتبادلة والمســؤولية الاجتماعية مثلًا من خلال الاستخدام الأمثل للنسق الصحي وأقســام الطوارئ في المستشــفيات، عندما تكون صور أخرى للرعاية الصحيــة الذاتية متاحة وخيارًا ملائمًا أمام آخريــن قادرين على تحمّل تكلفتها. ويضاف إلى ذلــك الاهتمام بصحة المواطن بتوفيــر الغذاء الصحي، ومكافحة آفة التدخين، وتأمين فرص مزاولة التمارين الرياضية، والالتزام بدفع الضرائب والمساهمة في تنمية المجتمع من خلال العمل التطوعي. وربما كانت سياسة التشديد على المسؤوليات الاجتماعية التي يدين بها المواطنون للآخرين كفيلة بمعالجة أوضــاع تهدد التماســك الاجتماعي والنظام، نتيجة المعيشــة في المجتمعات المُسَــيَّجَة، ومجتمعات من يســتبعدون أنفسهم بإرادتهم، لأن تعزيز الروابط الاجتماعية وجودة العلاقــات الاجتماعية والتضامن والجمعية، والاندماج في حياة المجتمع، كل ذلك من شــأنه أن يدفــع عجلة التنمية أكثر من الحرص على تعظيم المصالح الشــخصية والطموحات الفردية، والاستبعاد الذاتي عن حظيرة المجتمع[46].

هـ - ربما كان هناك مساهمة يقدمها الباحثون في العلم الاجتماعي من بين العاملين في الجامعات ومراكز الأبحاث، ويتحملون مسؤولياتهم في استكشاف استراتيجيات تنموية بديلة تســاعد في تحقيق الأمن الاجتماعي والاقتصادي، وتســليط الضوء على إمكانات تفعيل اســتراتيجيات التنميــة الحضرية القائمة على المعرفة، ودوائر المعرفة، وكذلك مدى مساهمة مواطن المعرفة، ومجتمع التعلم المســتدام ورأس المال المعرفي في تعزيز جهــد التمكين الاجتماعي، وإلــى أي حد يســاعد رأس المــال الاجتماعــي والثقافي في بناء التماســك الاجتماعي، باعتبار أن ذلك كله دعائم أساسية في بناء مجتمع الجودة، وضمان الاندماج الاجتماعي المبني على المواطَنة. أضــف إلى ذلك ضرورة الاهتمام بمشكلات المواطَنة المرتبطة بالهوية (حالة النوبة في جنوب مصر، والباجا في حلايب وشلاتين) وانعكاسها على الاندماج الاجتماعي.

(46) Luke and Mathew, «Social Inclusion,» p. 22.

المراجع

1 - العربية

كتب

أبو السعود، نفيسة سيد. **بعض قضايا الفقر والبيئة وارتباطهما بالتنمية البشرية في مصر**. القاهرة: معهد التخطيط القومي- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 1996. (سلسلة أوراق بحثية)

الاستثمار الاجتماعي ومستقبل مصر. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 2011.

جلبي، علي عبد الرازق. **استراتيجية التنمية المستدامة في صعيد مصر: رؤية مستقبلية**. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية- التنمية في صعيد مصر، 2003.

______. **المواطنة والمشاركة وانعكاساتها على حياتنا اليومية**. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 2000.

جلبي، علي عبد الرازق، أميمة أبو الخير ورانيا عامر. **الفقراء في مصر بين الإجحاف والإنصاف: رؤية مستقبلية: المؤتمر السنوي التاسع: قضايا الفقر والفقراء في مصر**. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 2007.

عبد المقصود، هشـــام عطيه. خصائص المجال العام لتقديم التعبيرات السياسية والاجتماعية عن قضايا وأحداث الشئون العامة في وسائل الإعلام الجديدة: دراسة تحليلية لخطاب المدونات المصرية. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الإعلام، 2010.

عبيد، منى مكــرم. المواطنة. القاهرة: المركز الدولي للدراســات المســتقبلية والاستراتيجية، 2006.

الكردي، مها. الفقر وأطفال الشـــوارع: العوامل المجتمعية والتداعيات الأسرية والنفسية: المؤتمر السنوي التاسع: قضايا الفقر والفقراء في مصر. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 2010.

ليلة، علي. المجتمع المدني العربي: قضايا المواطَنة وحقوق الإنسان. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2007.

ياسين، الســيد. المواطَنة في زمن العولمة. القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، 2002. (سلسلة المواطنة؛ 5)

دوريات

علي، حمدي. «الأسس النظرية والأبعاد الإمبيريقية للجودة الاجتماعية: دراسة اســتطلاعية.» مجلة العلوم العربية والدراسات الإنسانية (جامعة القصيم): 2011.

ندوات ومؤتمرات

الكردي، مها. «اللجان الشـــعبية وثورة 25 يناير ما لها وما عليها.» ورقة قدمت في: المؤتمر السنوي الثالث عشــر: الاستثمار الاجتماعي ومستقبل مصر. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 2011.

رسائل جامعية

إبراهيم، أمل محمد عـــادل. «الحركات الاجتماعية وحقوق الإنســـان: تحليل نقدي لخطاب مناهضـــة العولمة في المجتمع المصـــري خلال الفترة من 2001 – 2010.» (رسالة ماجســـتير، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، 2011).

عمر، وليد رشـــاد ذكي. «المتغيرات المؤسســـة لرأس المـــال الاجتماعي في المجتمع الافتراضي: دراســـة على عينة من المتفاعلين عبر الشبكة الدولية للمعلومات.» (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب (القاهرة)، جامعة عين شمس، 2012).

وثائق ودراسات

«تقرير التنمية البشرية في مصر لعام 2003.» الأمم المتحدة، البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة والمعهد القومي للتخطيط، القاهرة، 2003.

«النوع الاجتماعـــي والمواطَنة ودور المنظمات غيـــر الحكومية في دول عربية مختارة: دراســـة حالة جمهورية مصـــر العربية.» الأمـــم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آســـيا، نيويورك، 2006. (سلسلة دراسات عن المرأة العربية في التنمية؛ 34)

زايد، أحمـــد عبد اللـــه [وأخ.]. «الأطـــر الثقافية الحاكمة لســـلوك المصريين واختياراتهم: دراسة لقيم النزاهة والشفافية والفساد.» وزارة الدولة التنمية الإدارية، لجنة الشفافية والنزاهة، 2009.

تقارير

تقرير التنمية البشـــرية في مصر لعام 2003. القاهرة: الأمم المتحدة، البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة والمعهد القومي للتخطيط، القاهرة، 2003.

2 - الأجنبية

Books

Atkinson, Anthony Barnes and Eric Marlier. *Analyzing and Measuring Social Inclusion in Global Context*. New York: United Nations, 2010.

Periodicals

Berman, Yitzhak and David Philips. «Indicators of Social Quality and Social Exclusion at National and Community Level.» *Social Indicators Research*: vol. 50, 2000.

Cornwall, Andrea. «Making Spaces, Changing Places, Situating Participation in Development.» *IDS Working Paper*: no. 17, October 2002.

Hoskins, Bryonly L. and Massimiliano Mascherini. «Measuring Active Citizenship through the Development of Composite Indicators.» *Social Indicators Research*: vol. 90, Issue 3, 2008.

Janson, Th., N. Chioncel and H. Dekkers. «Social Cohesion and Integration: Learning Active Citizenship.» *British Journal of Sociology of Education*: vol. 27, no. 2, April 2006.

Ray, Larry. «Crossing Borders? Sociology, Globalization and Immobility.» *Sociological Research Online*: no. 3, July 2008.

Studies

Buckmaster, Luke and Matthew Thomas. «Social Inclusion and Social Citizenship towards a Truly Inclusive Society,» Social Policy Section, Research Paper no. 08 2009-10, October 2009.

الفصل التاسع

النظم الانتخابية وأثرها
في الاندماج الاجتماعي والسياسي
في الدول العربية التي تمرّ بتحوّل ديمقراطي:
حالة مصر

مهنّد مصطفى

مدخل[1]

ظهرت مسـألة النظم/ القوانين الانتخابية بوصفها مسألة خلافية (وحتّى صراعيـة) في الدول العربية التـي تمرّ بعملية تحـوُّل ديمقراطي؛ ففي مصر - على سبيل المثال - حمل النقاش بشأن القانون الانتخابي أبعادًا تتجاوز آثارها الانتخابية المجرّدة، إلى انعكاساتها على بناء هُوية المواطن السياسية، وتحقيق مستويات من الاندماج الاجتماعي والسياسي. واشـتدّ النقاش بشأن القانون/ النظام الانتخابي في مصر، تحديدًا، بعد حلّ مجلس الشـعب الذي انتُخِب بعد الثورة بسبب قرار المحكمة الدسـتورية، إضافة إلى التجربة السابقة التي حلّت بها المحكمة مجالس الشـعب في الثمانينيات والتسـعينيات، بادّعاء أن النظام الانتخابي لم يحقّق المساواة في التمثيل السياسي.

يناقش هذا البحث تأثير النظم الانتخابية المتّبَعة في الانتخابات التشريعية العربية في الاندماج الاجتماعي والسياسـي في الدول العربية التي تمر بعملية تحول ديمقراطي. وظهرت مسـألة النظـم الانتخابية بوصفهـا إحدى القضايا المهمّة فـي المرحلة ما بعد السـلطوية، وتباينت وجهات النظر بشـأن النظام الانتخابي الأفضل للانتقال إلى النظام الديمقراطي وتحقيق درجة من الاندماج السياسي بعد مرحلة الاستبداد. ويحمل هذا النقاش في طياته مقولة غير منطوقة تزعم عدم صالحية كلّ نظام انتخابي لكلّ سياق تاريخي وسياسي قائم، بل ثمّة لحظات تاريخية معيّنة تحتاج إلى نظام انتخابي محدّد. والحقيقة أن هذه المقولة

(1) بدأ موضوع هذا البحث يراودني في أعقاب المقابلة التـي أجرتها فضائية الجزيرة مع عزمي بشارة بشـأن نتائج الانتخابات الرئاسية المصرية. وفي اللقاء أشار بشـارة إلى تأثير النظام الانتخابي في إعادة تكوين الخارطة السّياسية المصرية، في أثناء تناوله انتخابات الرئاسة المصرية. يمكن مشاهدة اللقاء على الرابط الآتي: <http://www.arabs48.com/?mod=articles&ID=91932>.

أكّدتها الأدبيات السياسية النظرية، إذ لم تصل إلى إجماع علمي وتطبيقي لنظام انتخابي مثالي واحد، بل زعمت أنّ لكلّ سـياق تاريخي - سياسي نظامه الذي يحقّق أهدافه (انظر النقاش النظري لاحقًا).

تُعدّ العملية الانتخابية، ولا سيما الانتخابات التشريعية أو البرلمانية، حلقة مكمّلة من عمليات تكوين الهُوية الوطنية والمواطنية في الدولة الحديثة، إذ إنّها تحاول تمكين الهُوية الجماعية بسياسات مؤسّسـاتية من فوق، مثل إقرار نظام انتخابي يضمن تماسـك هذه الهُوية. كما تُعدّ عملية اختيار طريقة الانتخابات من القرارات المؤسّساتية السياسـية المهمة لأي نظام ديمقراطي، أو نظام يمرّ بعملية تحوُّل ديمقراطي. ولا يُتّخَذ هذا القرار بالضّـرورة بناء على تصوّر واعٍ للواقع السياسي والاجتماعي في الدولة، بل يخضع ذلك - في بعض الأحيان - لاعتبارات سياسـية وتاريخية، تأخذ في الاعتبار الحالةَ السياسية والاجتماعية التي تمرّ بها عملية بنـاء هُوية مواطَنة للناس. والمقصـود أن البحث يزعم أن للمؤسّسات الدولانية دَورًا في تعميق الاندماج السياسي والاجتماعي (سياسات من فوق)، لا دورًا منوطًا بالمجتمع المدني والصيرورات التاريخية (سياسـات من تحت) فحسب.

تُميّز الأدبيات السياسية النظرية، في أساس ما تُميّز، بين نظامين انتخابيين مركزيـن: النظام الانتخابـي المناطقي/ الفردي، والنظام الانتخابي النسـبي/ القوائم. ويفرز هذان النظامان نظمًا انتخابية متعدّدة، ولا سـيما المختلطة التي تدمج بين مركّبات النظام الفردي والنظام النسـبي. واعتمد النظام السـلطوي العربي على النظام المناطقي أو صيغة من النظـام المختلط، مع إيلاء مركّبات النظام المناطقي/ الفردي أفضليةً، وكان ذلك نابعًا من حاجة النظام التسلّطي إلى تجديد مصادر شـرعيته السياسية من خلال الانتخابات، لكن من دون أن تؤدّي إلى تفكيكه. كما أن هذه النظم الانتخابية ساهمت في إعاقة الاندماج السياسي والاجتماعي، على نحو ما يتمثّل في بناء حياة حزبية حقيقية، وبناء وعي مواطني سياسي جوهري وهُوية وطنية جامعة، وهو ما يتطلّب تبنّي نظام انتخابي يساهم في تعميق الاندماج الاجتماعي السياسي في هذه اللحظة التاريخية.

يدّعي البحث أن نُظم الانتخابات المتّبَعة في أغلبية الانتخابات التشريعية العربيــة تعوّق عمليــة الاندمــاج الاجتماعي والسياســي في الدولــة العربية كسياسات من فوق. ويزعم البحث أن نظام الانتخابات النسبية هو النظام الذي تتطلّبه مرحلة ما بعد النظم التسلّطية، بغية تعزيز الاندماج الاجتماعي والسياسي في الدول العربية. كما يعتمد البحث على نقاش نظري للأدبيات السياسية بشأن نُظم الانتخابات، ومميّزات كلّ طريقة انتخابيــة، والدوافع التي أدّت إلى اتّباع نظام وتفضيله على نظُم أخرى. علاوة على ذلك، يعالج البحث نُظم الانتخابات المتّبَعة في دولة أجرِيَتْ فيها الانتخابات بعد ســقوط النظام السلطوي (مصر)، وتحليل نتائج هذه الانتخابات من منظار الاندماج الاجتماعي والسياسي.

إن اختلاف نُظــم الانتخابات في الدول الديمقراطيــة، أو تلك التي تمرّ بعملية تحوّل ديمقراطــي، لا يخضع لاعتبارات تقنية أو فنّــية أو لوجســتية فحســب، وإنّما كذلك لاعتبارات بناء الهُوية المدنيــة للناس من جهة، وجعل عمل المؤسّسة التشــريعية ومن ثَمّ المؤسّســة التّنفيذية ناجعًا من جهة أخرى. طريقة الانتخابــات تُختار للمســاهمة في الاندمــاج الاجتماعي فــي الدّولة وتفكيك الأطــر التقليدية أو الولاءات غير الوطنيــة - الحديثة (ولاءات ذات طابع: جغرافــي، عائلي، قبلي، طائفــي) التي تعوّق هــذه العملية. فضلًا عن هذا، تحدّد النظم الانتخابية هُوية الفائز (الفرد، الحزب والتيار)، ومبنى النظام السياسي[2].

تنبع أهمّــية البحث الحالي من محاولته تقديم مساهمة نظرية تقرن بين النظم الانتخابية وعملية الاندماج السياســي في الدول العربية التي تمرّ بعملية تحوّل ديمقراطي. وأُغفلت هذه العلاقة في الأدبيات التي تناولت هذا الموضوع في الحالة العربية، وبقــي الاهتمام بالنظُم الانتخابية اهتمامًــا إجرائيًا من دون تمعُّن كافٍ بأبعادها السياســية والاجتماعية والديمقراطيــة. وركّزت الأدبيات العربية القليلة في هذا الصدد على الصيرورة الإجرائية للنظُم الانتخابية ونتائج

(2) Andrew Reeve and Alan Ware, *Electoral Systems: A Comparative and Theoretical Introduction* (London; New York: Routledge, 1992), pp. 7-9.

الانتخابـات، من غير نقدهـا، وتأثيرها فـي التحوّل الديمقراطـي والاندماج السياسي[3].

بناء على ذلك، ينطلق هذا البحث من فرضيتين:

الأولى فرضية أن اتّباع النظُم الانتخابية النسبية (Proportional Systems) في الدول العربية يساهم في صيرورة الاندماج السياسي والاجتماعي داخل الدول التي تخوض عملية تحوّل ديمقراطي، بينما اتّبـاع النظُم الانتخابية المناطقية/ الفردية (Plurality/Majority Systems) تعوّق عملية الاندماج الاجتماعي، وتؤدّي - في بعـض الأحيان - إلى تعميق الشـرخ الاجتماعي وتفتيـت الهُوية الوطنية، وتسييس الهُويات الطائفية/ العائلية/ والعشائرية.

الثانيـة فرضية أن النظُم الانتخابية النسـبية تسـاهم في عمليـة التحوّل الديمقراطي في النظام السياسـي العربي ما بعد السـلطوي. وتُعتبر هذه النظُم حلقة مهمّة من حلقات بناء النظـام الديمقراطي في الدولة العربية بعد المرحلة السـلطوية، وتعزيز حالـة الاندماج الاجتماعي والسياسـي فـي إطار خطاب المواطَنة الجوهرية المتساوية.

ينطلق البحث مـن تعريـف تنفيـذي (Operational Definition) للاندماج السياسي في الوطن العربي، يتحدّد في ضرورة بناء هُوية مدنية جامعة، ومواطَنة متسـاوية وتعدّدية سياسية حقيقية في النظام السياسـي ما بعد النظام التسلّطي. كما ينطلق البحث من مقولة مفادُها أن النظام التسـلّطي أعاق عملية الاندماج

---

(3) نذكر - على سبيل المثال - الأبحاث والدراسـات الآتية: هاني الحوراني الأنظمة الإنتخابية المعاصرة: *Contemporary Electoral Systems* (عمان: دار سندباد للنشر، 1995)، ص 462-470؛ عالية المهدي [وآخ.]، تحرير، النظم الانتخابية ما بين مصر والعالم (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2003)؛ عبدو سعد [وآخ.]، النظم الانتخابية: دراسة حول العلاقة بين النظام السياسي والنظام الانتخابي (بيروت: منشـورات الحلبي الحقوقية، 1995)؛ دندان عبد القادر، «قانـون الانتخابات الكويتي: قراءة نقدية في المضمون ومناحي التأثير فـي التجربة الديمقراطية،» المجلة العربية للعلوم السياسـية، العدد 31 (صيف 2011)، ص 51-68؛ صلاح سالم زرنوقة، «نحو تشـريع أفضل للنظام الانتخابي»، مجلة الديمقراطية، العدد 12 (تشـرين الأول/ أكتوبر 2003)، ص 27-36، وبلال أميـن زين الدين، النظم الانتخابية المعاصرة: دراسة مقارنة (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2011).

السياسي في الدولة العربية بوساطة أدوات كثيرة، منها اتّباع نظام انتخابي معيّن ينسجم مع أهداف النظام التسلّطي. لا يدّعي البحث أنّ هنالك نظامًا انتخابيًا أفضل من نظام آخر، لكنّه حتمًا يزعم أن بعض النظم الانتخابية أفضل في سياقات سياسية معيّنة، مقارنة بسياقات أخرى. وفي الوطن العربي كان النظام الانتخابي المناطقي/ الفردي أو المختلط (المناطقي/ النسبي) أداة في يد النظام التسلّطي لتحقيق مصالحه في إعادة إنتاج نفسه، وإعاقة الاندماج السياسي وبناء هوية مدنية جامعة في الدولة العربية.

يزعم البحث أن على النظام الانتخابي العربي في مرحلة ما بعد السلطوية أن يحقّق أهدافًا نعتبرها جوهر عملية الاندماج السياسي، هي:

– تعزيز الحياة الحزبية العربية بفتح المجال السياسي للأحزاب السياسية لتتصارع على مصالح سياسية، وذلك بعد الانسداد الذي ساد المجال السياسي العربي بسبب الاستبداد، وأدّى إلى إضعاف العمل السياسي والمدني والتعدّدية الحزبية العربية.

– تحقيق مبدأ المساواة في التمثيل، بحيث تجد مختلفُ الأُطُر السياسية والأيديولوجية فرصة للتمثيل في النظام السياسي الجديد؛ إذ إن هيمنة تيار سياسي معيّن في مرحلة التحوّل الديمقراطي، باتّباع نظام انتخابي يحقّق مَصالحَه فحسب، تعوّق مبدأ المساواة في التمثيل في النظام السياسي الجديد، فمبدأ المساواة في التمثيل السياسي مركّب مهم من مركّبات الاندماج السياسي.

– الانقطاع عن الموروث السلطوي في جميع مركّباته التي أعاقت الاندماج السياسي، ومنها نظمه الانتخابية التي استغلّها لتعزيز الهُويات الطائفية والعشائرية والجهوية على حساب الهُوية الوطنية والمواطَنة المتساوية، وجزء من هذا الانقطاع يجب أن يشمل إحدى أهمّ أدواته السياسية: النظام الانتخابي في العهد السلطوي الذي بدّل الاختلافات السياسية بالصراعات الهُوياتية الفرعية، والتنافس الحزبي بالتنافس الشخصي المقرون بهوية الفرد الطائفية أو العشائرية أو الجهوية، ولا سيما الجغرافية.

أولًا: النُّظُم الانتخابية - الإطار النظري

حظيت النظُم الانتخابية (Electoral Systems) باهتمام بحثي كبير في النصف الثاني من القرن العشـــرين، وأخذ هذا الحقل المعرفي بالتطوّر مع الحاجة التي أظهرتها النظُم الانتخابية في عملية بناء النظام السياسي والديمقراطية، وبدأ يبرز كحقل نظري متبلّور في ثمانينيات القرن الماضي فحسب. وأخذت دراسة النظم الانتخابية تأخذ موقعها المهم في حقل العلوم السياســية، والسياســة المقارنة، وأنظمة الحكم، ولاحقًا في دراســات التحوّل الديمقراطي، لا بوصفها داعمة لهذا التحوّل فحسب، وإنّما في كونها معوّقة له في حالات أخرى.

أظهر المســـرد البيليوغرافي الدولي الذي أعدّه ريتشــارد كاتس في عام 1989 بشأن الإنتاج البحثي المتعلق بالنظم الانتخابية، أنّ هنالك 1500 مصدر بحثي خاص بالنظم الانتخابية، ووصل العــدد - في عام 1992 - إلى 2500 إنتاج بحثي، ما يؤكّد أهمّـية هذا الحقل في النظم السياسية والسياسة المقارنة[4]. ولم يكن الاهتمام البحثــي بالنظُم الانتخابية الذي بدأه بطريقة منهجية داغلاس ريا في أواخر الستينيات (وفحص العلاقة بين القانون الانتخابي المتّبع والنظام السياسي الحزبي الناتج منه)[5] نابعًا من الحاجة المعرفية البحت فحسب، وإنّما كذلك من الأهمّــية التي بدأت توليها الأدبيات السياســية للنظُم الانتخابية في الدول التي تمر بعملية التحوّل الديمقراطي في وسط أوروبا في السّبعينيات[6]. وصدر في عام 2001 كتاب إبســتيمولوجي حاول من خلاله الكتّاب دراســةَ حقل النظُم الانتخابية المعرفي، لا معالجةَ النظُــم الانتخابية ذاتها، في محاولة

---

(4) Richard Katz, *International Bibliography on Electoral Systems* ([n. p.: International Political Science Association, 1992).

(5) W. Douglas Rae, *The Political Consequences of Electoral Laws* (New Haven: Yale University Press, 1967).

(6) حاول باحثون الربط بين موجات التحوّل الديمقراطي الثلاث التي صنّفها صمويل هنتنغتون، والنظم الانتخابية المتّبعة في كلّ موجة، ووجدوا علاقة واضحة بين كلّ موجة وموقعها الجغرافي والنظام الانتخابي المتّبع في هذه الأنظمة. انظر: Benjamin Reilly and Andrew Reynolds, *Electoral Systems and Conflict in Divided Societies*, Papers on International Conflict Resolution; 2 (Washington, DC: National Academy Press, 1999).

لتقويم هذا الحقل وتطوّره منذ ظهوره في النصف الثاني من القرن العشرين[7]. كما برز الاهتمـــام المعرفي والتطبيقـــي للنظُم الانتخابية باســـتعمال مصطلح «أنظمة انتخابية»، لِما يحمل من دلالات سياســـية واجتماعية وثقافية واســـعة، وهو ما بات يُعرف بسياسات النظُم الانتخابية[8]، بعد أن كان مصطلح «القانون الانتخابي» (Electoral Law) هو الســـائد في حقل العلوم السياسية، ويحمل دلالة عينية تتعلّق بتأثير القانون الانتخابي في نتائج الانتخابات فحسب.

أبرزت الأدبيات السياسية طرائق مختلفة لتصنيف النظُم الانتخابية. وثمّة تصنيفات تركّز على طريقة طرح المرشّحين: هل هي فردية أم بقائمة؟ وهنالك تصنيفات تركّز على التقسيم إلى مناطق انتخابية: هل تعتبر الدولة منطقة انتخابية واحدة، أم مناطق انتخابية عديدة؟ وهنالك تصنيف يهتمّ بطريقة توزيع المقاعد: هل تُوزّع المقاعد بحسب من نال أكثرية الأصوات، أم بحسب الطريقة النسبية؟ إلاّ أن أغلبية الأدبيات السياســـية تركّز - في الأســـاس- على نظامين انتخابيّيْن أساســـين: النظام النســـبي الذي يســـتند إلى القوائم الحزبية، والنظام المناطقي الذي يعتمد على الترشيح الفردي. وهنالك النظام انتخابي مختلط[9].

في الحقيقة، إن هذه النظُم الثلاثة ليســـت مطْلقة في تطبيقاتها على أرض الواقـــع؛ فعند التطبيق يكـــون ثمة تفاعل كبيـــر بين متغيـــرات مختلفة داخلها،

---

(7) Elihu Katz and Yael Warshel, eds., *Election Studies: What's Their Use?*, Preface by Kathleen Hall Jamieson (Boulder, Colorado: Westview Press, 2001).

(8) عرّف داغلاس ريا القانون الانتخابي على النحو التالي: القوانين الانتخابية هي تلك القوانين التي تنظّم العمليات التي يُعبَّر بها عن التفضيـــلات الانتخابية كأصوات، والتي تترجم بها هذه الأصوات إلى توزيع السلطة الحكومية (في الأغلب مقاعد برلمانية) في ما بين الأحزاب السياسية المتنافسة، انظر: Rae, p. 14.

أما دندان عبد القادر فعرّفها بأنهـــا «جملة القواعد التي غايتها تحديد صفة المواطن الذي يخوض الانتخابات، وكيف يُنظّم مسار عملية الاقتراع»، انظر: دندان، ص 53.

أمّا أرنت ليبهارت، فعرّف النظام الانتخابي على النحو الآتي: «إنه مجموعة من القواعد الانتخابية غير المتغيرة بالضرورة التي تُجرى بموجبها انتخابات متتالية في ديمقراطية ما»، انظر:

Arend Lijphart, *Electoral Systems and Party Systems: A Study of Twenty-Seven Democracies, 1945-1990*, Comrapative European Politics (Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 13.

(9) Louis Massicotte and Andre Blais, «Mixed Electoral Systems: A Conceptual and Empirical Survey,» *Electoral Studies*, vol. 18, Issue 3 (1999), pp. 341-366.

وتفاعلات اجتماعية وسياسية خارجها، فتنتج من ذلك أنظمة انتخابية قريبة أو بعيدة من هذه النظُم الثلاثة، على الرغم من أنها لا تنفكّ عنها في الجوهر؛ ففي بحث أجراه الباحث السياسي المعروف في النظُم السياسية أرنت ليبهارت بشأن النظُم الانتخابية والنظُم الحزبية في 27 دولة ديمقراطية بين عامي 1945 و1990، استطاع أن يميّز 70 نظامًا انتخابيًا اتّبعته مختلف الدول في هذه الفترة[10]. ورصد باحث آخر 55 تغييرًا في النظُم الانتخابية المتّبعة في 20 دولة من دول الاتّحاد الأوروبي ومنظّمة التعاون والتنمية الاقتصادية في الفترة نفسها[11].

كما اختلفت الأدبيات بشأن العوامل التي تؤدّي إلى الانتقال من نظام انتخابي إلى آخر؛ فهنالك مَن حلّل ذلك في إطار نظرية «الخيار العقلاني» للنخب السياسية التي تحاول الحفاظ على مصالحها أو تعزيزها بالبحث عن نظام انتخابي أكثر ملاءمة، أو تعديل النظام القائم. وتُعدّ هذه النظرية أن الإصلاح في النظُم الانتخابية لا يكون إلّا من فوق[12]، بيد أن نوريس حاول أن يقدّم تفسيرًا بديلًا بإيلاء أهمّية للعوامل الثقافية وتأثيراتها في القرار المتعلق بالانتقال إلى نظام انتخابي آخر، أو إدخال تعديل وإصلاحات على النظام القائم. وليس المقصود بالعوامل الثقافية البنْيةَ الثقافية الاجتماعية فحسب، وإنّما المقصود كذلك تأثير يمكن أن تقوم به الجماهير في الضغط على تغيير النظام الانتخابي، أي إجراء التغيير من «تحت إلى فوق»، لا كما تقترح نظرية «الخيار العقلاني» التي تنطلق من التغيير من «فوق إلى تحت»[13].

---

(10) Lijphart, pp. 2-7.

(11) Philipp Harfst, «Electoral System Reform and Party Systems: Analyzing Consequences of Institutional Changes,» Paper Presented at: *The ECPR General Conference*, Reykjavik, August 25-27 2011, p. 3.

(12) Richard Katz, «Why are There So Many (or So Few) Electoral Reforms?,» in: Michael Gallagher and Paul Mitchell, eds., *The Politics of Electoral Systems* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008), pp. 57-76.

(13) Pippa Norris, «Cultural Explanations of Electoral Reform: A Policy Cycle Model,» Harvard University, Faculty Research Working Paper Series, John F. Kennedy School of Government, 2010, pp. 14-15.

تؤدّي طريقة الانتخابات - خصوصًا ما يسمّى في الأدبيات السياسية: انتخابات ما بعد الصراع، وظيفة مهمة في الاندماج السياسي الاجتماعي. ينطلق هذا التصوّر من مقولة أن المصالحة الوطنية والسياسية بين الفئات والطبقات والمناطق في المجتمع تحتاج إلى آلية تعكسها، والانتخابات هي إحدى هذه الآليات، لذا ينبغي اختيار الآلية الانتخابية التي في مستطاعها أن تعمّق المصالحة الوطنية في مرحلة ما بعد الصراع. وترمي انتخابات ما بعد الصراع إلى تحقيق الأهداف الآتية: نقل السلطة إلى حكومة منتخَبة تحظى بشرعية وطنية ودولية قادرة على إعادة بناء الدولة؛ تعزيز عملية التحوّل الديمقراطي في الدولة بعد فترة الصراع؛ المساهمة في المصالحة الوطنية بين التيارات السياسية والحزبية في الدولة، وتحقيق الاندماج السياسي[14].

إضافة إلى أهمّية الانتخابات وطريقتها في المجتمعات الخارجة من حالة صراع، تطرّقت أدبيات أخرى إلى دَوْر نُظُم الانتخابات في الحفاظ على الديمقراطية في المجتمعات المنقسمة. كما أن طريقة الانتخابات تؤدي دورًا في التأثير في جوهر الديمقراطية ومميزاتها الأساسية. فثمّة توجُّهات نظرية متعدّدة بشأن استقرار الديمقراطية في المجتمعات المنقسمة على نفسها التي لم تستكمل مراحل الاندماج الاجتماعي والسياسي، إلّا أن الانتخابات هي إحدى الآليات المساهِمة في استقرار الديمقراطية. كما تشير بعض الأدبيات النظرية والسياسية إلى أن طريقة الانتخابات تُعدّ الأدوات الأكثر مساهَمة في انسجام وتكيف المجتمع المتعدّد، أو المنقسم على نفسه. فضلًا عن أن طريقة الانتخابات تُحدِّد حجمَ المشاركة السياسية للقوى الحزبية المختلفة في السلطة، فلا تتحدّد المشاركة بالقوّة السياسية للحزب السياسي، وإنّما بطريقة الانتخابات الملائمة التي تستطيع أن تعكس القوّة السياسية للأحزاب والتيارات السياسية في المجتمع[15].

---

(14) Krishna Kumar, *Postconflict Elections: Democratization and International Assistance* (London: Lynne Rienner Publishers, 1998), pp. 4-5.

(15) Kumar, *Postconflict Elections.*

يعتقد ريلـــي أن النظـــام الانتخابي الملائـــم يســـتطيع إدارة الصراع في المجتمعات المنقسمة على نفسها إلى درجة الاســـتقرار[16]. ويرى نوريس في دراسته المهمة أن النظام الانتخابي الملائم للسياقَيْن السياسي والاجتماعي قادر على المساهمة في تجاوز كثير من المشكلات الاجتماعية والصراعات الإثنية، فهو يؤثّر في السلوك السياسي للأحزاب والمواطنين، ويضمن التمثيل الحقيقي للشـــرائح الاجتماعية المختلفة، ويفحص العلاقة بين صيغـــة النظام الانتخابي والنظـــام الحزبي وتمثيل الأقلّيـــات (القومية واللغوية) والعلاقـــة بين الناخبين والمنتخَبيـــن، ويصل إلى نتيجة مفادهـــا أن النظام الانتخابي النســـبي/ القوائم يضمن تمثيلًا حقيقيًا للشرائح الاجتماعية (كالأقلّيات والنساء)[17].

ســـنتطرق في الفقرات التالية إلى النظامين الانتخابيين الرئيسين، النسبي والفردي- المناطقي، بهدف الوقوف على مميزاتهما والجدل الدائر بشأنهما، إذ سيكونان إطارًا لتحليل الحالة الدراسية في البحث.

1 - نُظُم الانتخابات النسبية[18]

يعتمد نظام الانتخاب النســـبي على مبدأ القوائم الحزبية. ويتمثّل جوهر النظام النسبي بحصول القائمة الحزبية على عدد مقاعد في البرلمان يعادل نسبةَ تأييدها في الانتخابات. ويساهم النظام النسبي في تعزيز قوّة الأحزاب والتعدّدية الحزبية؛ ذلك أن التصويت يكون للقوائم الحزبية بما تحمله من برامج سياسية، وما ترفعه من شـــعارات وتصوّرات. فالحزب وبرنامجه، لا الأفراد وقدراتهم، هما في صُلب عملية اتّخاذ قرار التصويت لدى الناخبين[19].

---

(16) Benjamin Reilly, *Democracy in Divided Society: Electoral Engineering for Conflict Management* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001), pp. 12-13.

(17) Pippa Norris, *Electoral Engineering: Voting Rules and Political Behavior* (Cambridge: Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 258-259.

(18) للاستزادة والتعمّق في شأن النظام الانتخابي النســـبي وفروعه، بالإمكان مراجعة المصادر المركزية التالية: David M. Farrel, *Electoral Systems: A Comparative Introduction* (New York: [Palgrave Press], 2001), pp. 68-96; Lijphart, pp. 21-25, and Pippa Norris, *Electoral Engineering: Voting Rules and Political Behavior* (Cambridge: Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 50-55.

(19) Reilly, *Democracy in Divided Society*, p. 17.

تفرز المنظومة النسبية نُظُمًا انتخابية عديدة. على سبيل المثال، هنالك الانتخابات النسبية التي تُعتبر الدولة وفقًا لها منطقة انتخابية واحدة (كما في هولندا وسلوفاكيا). وهنالك نظم انتخابية تقسّم بموجبها الدولة إلى مناطق انتخابية، ويُختار المرشّحون بحسب النظام النسبي في كلّ منطقة (كما في كلّ من بلجيكا وإسبانيا والنمسا - وكانت سائدة في فرنسا في عام 1986، وفي إيطاليا في الفترة بين عامي 1946 و1992)[20].

يُعدّ النظامُ الانتخابي النسبي النظامَ الأكثر ضمانًا في تحقيق مبدأ التمثيل السياسي وحرّية التعبير السياسي، ويمكّن الأحزابَ السياسية من المشاركة في عملية اتّخاذ القرار السياسي على نحو أكثر فاعليةً - مقارنةً بالنظم الأخرى - ويؤسّس (النظام النسبي) لنظام سياسي تعدّدي حقيقي يقوم على المصالح السياسية، والتبايُن السياسي والأيديولوجي بين الأحزاب[21].

يشير ناقدو هذا النظام أنّه يهمّش العلاقة الشخصية بين الناخب والمرشّح في القائمة الحزبية، لكن يمكن تصنيف هذا القصور، على وجه الخصوص، من ضمن المميّزات الإيجابية للنظام النسبي في دول لم تتطوّر فيها هُوية المواطَنة بعد. كما أن العلاقة بين الناخب والمرشّح تتحوّل إلى علاقة سياسية، لا إلى علاقة شخصية أو جهوية، تغيب عنها السياسة. فالنظام النسبي يعيد السياسة إلى الحياة السياسية، ويعيد الأحزاب بوصفها فاعلًا مركزيًا في النظام السياسي، ويصبح التباين السياسي والأيديولوجي هو التباين الوحيد الخاضع للنقاش ولقرارات الجمهور بالتصويت، وتكون الأغلبية الناتجة من النظام الانتخابي أغلبية سياسية، لا أغلبية هُوياتية[22].

تبقى مسألة أخرى في النظم النسبية، هي نسبة الحسم، أي عدد الأصوات الأدنى الذي تحتاج إليه القائمة الحزبية لدخول البرلمان. فلا يمكن لكلّ نسبة

---

(20) Benyamin Neuberger, «Democracies,» in: *Democracies and Dictatorship: Concepts, Contests, Regimes* (Ranana: The Open University, 2004), vol. 1, p. 256.

(21) Neuberger, «Democracies».

(22) Lijphart, pp. 21-25.

تصويت لقائمة أن تضمن لها تمثيلًا في البرلمان، بــل يحتاج النظام الانتخابي النســبي/ القوائم، إلى نســبة حســم تُغربل بموجبها الأحزاب التي تتمثّل في البرلمان. وتساهم نسبة الحسم في تخفيف حدّة الشرذمة الحزبية والسياسية في النظام السياسي، بحيث تتمثّل في البرلمان الأحزاب التي اجتازت نسبة الحسم فحســب، وذلك يؤدّي إلى حالة حدوث اصطفاف حزبي على أســس سياسية حتى تستطيع الأحزاب الصغيرة اجتياز نسبة الحسم متّحدةً[23].

2 - النظُم الانتخابية المناطقية/ الفردية[24]

بحســب النظام المناطقي/ الفردي، تُقسّــم الدولة إلى مناطــق انتخابية، ويُنتخَــب بموجبه عن كلّ منطقة انتخابية مرشّــح واحد، يفــوز بأكبر عدد من الأصوات بين المرشحين، لا بأغلبيتها، وذلك بحسب مبدأ «الفائز يحصل على كلّ شيء». فعلى سبيل المثال، إذا تنافس خمســة مرشّحين في منطقة واحدة، وفاز كلّ منهم بنسبة معيّنة على النحو التالي:

المرشّح «أ» فاز بنسبة 35 في المئة؛ المرشّح «ب» فاز بنسبة 25 في المئة؛ المرشّــح «ج» فاز بنســبة 15في المئة؛ المرشّح «د» فاز بنســبة 20 في المئة؛ والمرشّــح هـ فاز بنســبة 5 في المئة؛ عند ذاك، وبحســب الطريقة المناطقية/ الفردية البسيطة، يحصل المرشّــح «أ» على مقعد الدائرة الانتخابية، على الرغم من أنّه لم يحصل على أغلبية الأصوات.

يشــير مؤيدو النظام الانتخابي المناطقي/ الفردي إلى إيجابياته، ومنها - على ســبيل المثال - تقليل عدد الأحزاب السياســية، ما يســاهم في حدوث الاستقرار السياسي؛ تمثيل مصالح المناطق الهامشــية/ النائية في الدولة، وهي المناطق التي تستطيع بهذا النظام إرسال ممثّلين عنها إلى البرلمان؛ رفع مشاركة

---

(23) Neuberger, «Democracies,» p. 257.

(24) للاستزادة والتعمّق عن النظام الانتخابي المناطقي/ الأغلبية وفروعه، انظر المصادر المركزية الآتية:

Neuberger, «Democracies,» pp. 255-257; Norris, Electoral Engineering, pp. 42-50; Farrel, *Electoral Systems*, pp. 49-67; Reilly, Democracy in Divided Society, pp. 15-17, and Lijphart, *Electoral Systems and Party Systems*, pp. 16-21.

الناس في العمل السياسي لأنّهم يشعرون بتأثيرهم المباشر في نتائج الانتخابات، إضافة إلى العلاقات الشخصية التي تنتج بين الناخبين والمرشّحين[25]. ففي الولايات المتّحدة، تُجرى الانتخابات وفق هذا النظام، وذلك استجابة لتطوّر مفهوم الأمّة الأميركية وتوحيد الولايات، كما أن النظام الأميركي يتميز بأنه نظام رئاسي قوي ومستقر، كما عزّزت الانتخابات عملية بناء أمّة المواطنين، وأنجزت تقريبًا الاندماج السياسي والاجتماعي.

الجدول (9-1)

التباين بين النسبي والمناطقي في مسألة الاندماج السياسي بحسب التعريف التنفيذي للبحث

	النسبي/ القوائم	المناطقي/ الفردي
التعددية الحزبية - السياسية	يساهم في تعزيز الحياة الحزبية، والتنافس على برامج سياسية.	يضعف الحياة الحزبية، ويعزز العلاقات الفردية/ الشخصية على حساب العلاقات السياسية والمشاريع السياسية.
التمثيل السياسي	يضمن درجة عالية من المساواة في التمثيل السياسي للتيارات السياسية المختلفة في الدولة.	يضمن درجة عالية من التمثيل للمناطق الجغرافية والهويات الفرعية، على حساب التمثيل السياسي للتيارات السياسية.
الانقطاع عن النظام التسلطي	يشكّل انقطاعًا عن النظام التسلطي الذي تبنّى نظام المناطق في الأساس.	يشكّل استمرارية للنظام التسلطي الذي تبنّى مركّبات كثيرة من النظام المناطقي/ الفردي.
بناء الهوية المدنية/ المواطَنة الجامعة	يعزز الهوية المدنية الجامعة، في الدول الخارجة من حالة الصراع، والمارّة بعملية تحوّل ديمقراطي.	يعزز الهويات الجهوية، العشائرية والطائفية في دول ما بعد حالة الصراع، وهي تمر بعملية تحوّل ديمقراطي.

(25) Norris, *Electoral Engineering*, pp. 42-50.

تشـــير الأبحاث إلى صعود النظام الانتخابي النسبي، مقارَنةً بتراجع انتشار النظام المناطقي/ الفـــردي. فالمعطيات التي جمعها كلّ مـــن بورمان وغولدر بشأن انتشار النظُم الانتخابية في الدول الديمقراطية، بين عامي 1946 و2011، دلّت على تراجع استعمال النظام المناطقي/ الفردي، واستقرار النظام الانتخابي النســـبي، وزيادة في اســـتعمال النظام المختلط. ففي الخمسينيات، بلغت نسبة انتشـــار النظُم الانتخابية المناطقية/ الفردية، والنسبية، والمختلطة: 41 في المئة و49 في المئة و10 في المئة (بالتتالي)، وفي العَقد الأخير بلغت نسبة انتشارها: 33 في المئة و49 في المئة و18 فـــي المئة (على التوالي)[26]. بغضّ النظر عن دقّة معطيات الكاتبين، يشـــير التوجّه العام إلى تراجع النظُم المناطقية/ الفردية، واستقرار النظُم النسبية، أو الأقلّ اســـتفادة من إيجابيات النظامين، كما تحاول أن تقوم بذلك النظُمُ المختلطة. واســـتقرارُ النظام الانتخابـــي وصعوده يعنيان بالضرورة اســـتقرار المبنى السياســـي الناتـــج منه - وهو مبنى سياســـي يعتمد بالأساس على التعدّدية الحزبية والتنافس السياسي - الأيديولوجي.

تشير أدبيات النظُم الانتخابية إلى أن مهمّة النظام الانتخابي الأساسية هي قدرته على تحقيق مبـــدأ التمثيل. وبناء على ذلك، فإن العامل الأســـاس الذي ينبغي أن يفرّق بين النظام الانتخابي الملائم وغيره في لحظة تاريخية - سياسية معيّنة هو قدرتـــه على تحقيق مبـــدأ التمثيل السياســـي والاجتماعي الحقيقي. فتحقيق مبدأ التمثيل يســـاهم في تعزيز ثقة الناس بالنظام السياســـي ويحوّلهم إلى مشـــاركين فاعلين في الانتخابات[27]. وتتّفق أغلبية باحثي النظُم الانتخابية على أن النظام الانتخابي النســـبي هو نظام «متســـاهل»، إذ إنه يساهم في تعزيز ثقة الناس بالنظام السياسي، ويعزّز مشـــاركتهم في العملية السياسية، ويجعلهم يشـــعرون بأن النظام الانتخابي قـــادر على تمثيل مواقفهـــم ومصالحهم تمثيلًا جيدًا. ولا ينحصر هذا الشعور في مســـألة التمثيل في البرلمان، وإنّما يتجاوزه

(26) Nils-Christian Bormann and Matt Golder, «Democratic Electoral Systems around the World 1946-2011,» *Electoral Studies*, vol. 32 (2010), p. 9, Available at: <https://files.nyu.edu/mrg217/public/es3.pdf>.

(27) Andrew Reeve and Alan Ware, *Electoral Systems: A Comparative and Theoretical Introduction* (London; New York: Routledge, 1992), pp. 79-93.

إلى العامل النفسي الذي يعزّز ثقة الناس بالنظام السياسي، وهو ما اصطُلِحَ عليه بالتأثيرات النفسية للنظام الانتخابي[28].

تُحيد الانتخابات المناطقيــة الاعتبارَ السياســي الأيديولوجي في القرار الانتخابي لمصلحة الاعتبارات الطائفية والزبونية والعلاقات الشخصية والعائلية والقبلية، وحتّى الجندرية. وتنحو الأدبيات الجندرية إلى دراسة الأبعاد الجندرية في نُظُم الانتخابات، وتهميش دور المرأة بطرائق معيّنة، وإمكانية تعزيز مكانتها بطرائق أخــرى، خصوصًا في المجتمعــات الذكورية، وذلــك بالحرص على ضمان النظام الانتخابي تمثيلًا حقيقيًا للنســاء في المجتمــع. وتتفق الأدبيات النسوية على أن النظام النســبي يحقق درجة أعلى من التمثيل السياسي للنساء مقارنة بالنظُم الانتخابية الأخرى[29].

الجدول (9-2)

انتشار النظُم الانتخابية للسلطات التشريعية في 193 دولة ومناطق ذات صلة (2004)

	النظُم الانتخابية النسبية بأنواعها	النظُم المناطقية أو نظام الأغلبية بأنواعها	النظام الانتخابي المختلط بأنواعه
أفريقيا	16	27	5
الأميركتان	19	23	3
آسيا	7	32	8

يتبع

(28) Harfst, p. 3.

(29) انظــر: Joseph F. Zimmerman, «Equality in Representation for Women and Minorities,» in: Wilma Rule and Joseph Zimmerman, eds., *Electoral Systems in Comparative Perspectives: Their Impact on Women and Minorities* (Westport, CT: Greenwood Press, 1994), pp. 3-13.

يحدّد جوزيف زيميرمان ستّة معايير للتمثيل العادل عمومًا في النظام الانتخابي: جدوى التصويت؛ رفع نســبة المشاركة؛ تمثيل المصالح المتنافسة؛ رفع درجة المشــاركة في اتّخاذ القرارات؛ المساواة في تمثيل أعضاء الجماعات؛ إعطاء الشرعية للمجلس التشريعي.

تابع

شرق أوروبا	13	1	9
غرب أوروبا	17	5	3
أوقيانيا	0	13	2
المجمل	72	91	30

(من إعداد الباحث).

المصـــدر: Andrew Reynolds, Ben Reilly and Andrew Ellis, *Electoral System Design: The International IDEA Handbook* (Stockholm: IDEA, 2005), pp. 27- 31.

ثانيًا: النظُم الانتخابية في العالم العربي/ حالة مصر

مثلما ذكرنا في ما سـبق، لم يحـظَ حقل النظُم الانتخابية وانعكاسـاتها بدراسـة معمّقة في العالـم العربي؛ فأغلبية الدراسـات والأبحـاث عالجت، في الأسـاس، الجوانبَ الإجرائية للنظُم الانتخابية، ولم تهتـمّ بما فيه الكفاية بانعكاساتها على الاندماج السياسي الاجتماعي.

ظهرت بعض المحاولات البحثية لدراسـة النظُـم الانتخابية في العالم العربي وتأثيراتها السياسـية، وليس الانتخابية فحسب، نذكر منها - على سبيل المثال - دراسات هندريك كرايتشمار الذي أجرى دراسة للنظُم الانتخابية في اثنتي عشرة دولة عربية، من بينها مصر، وفحص التغييرات التي جرت فيها في تلك الدول في الفترة بيـن 1970 و2005. وميّز بين التغييـر البنيوي (Intra-system Change) والتغيير التحوّلـي (Inter-system Change) في النظم الانتخابية. الأول يحمل تعديلًا لنصّ قانوني انتخابي أو أكثر، من دون أن يشمل ذلك تغيير النمط الأسـاس للنظام الانتخابي. والثاني يتضمّن تعديلات تؤدّي في النهاية إلى التحوّل من نظام انتخابي معيّن إلى آخر. وبيّن البحث أن 60 في المئة من هذه الدول - من بينها مصر - أجـرت تغييرات على نظُمها الانتخابية، وتحتل مصر المكان الأول من بينها، إذ أجرت ثلاثـة إصلاحات تحوّلية على نظامها

الانتخابي في هذه الفترة، وأمّا تونس فأجرت إصلاحًا تحوّليًا واحدًا[30].

في فحص للنظُم الانتخابية أجريناه في 18 دولة عربية تُجرى فيها انتخابات للسلطة التشريعية، تبيّن أن ثلاثًا منها فقط تتّبع النظام الانتخابي النسبي، وأمّا الدول الباقية فتتّبع النظُم المناطقية/ الفردية، ودولة واحدة تتّبع نظامًا مختلطًا (انظر الجدول 9 - 6). وهذا يؤكّد أن النظام التسلّطي العربي فضّل النظام الانتخابي الفردي/ المناطقي بغية إضعاف الحياة الحزبية من جهة، بتهميش أحزاب المعارضة، وبغية نفي السياسة عن الحياة السياسية من جهة ثانية، من خلال هيمنة الأفراد (لا الأحزاب) الذين يستحضرون عصبيات متعدّدة في انتخابات المناطق، فيصبح كلّ شيء في هذه الانتخابات (الهُويات الجهوية) حاضرًا، ما عدا السياسة.

يعالج هذا المبحث من الدراسة النظُم الانتخابية في مصر، في العهد السلطوي وفي مرحلة ما بعد الثّورة التي تتميز بعملية التحوّل الديمقراطي. ويعرض تطوّرات النظُم الانتخابية منذ الثمانينيات، عندما قام النظام السلطوي بتبنّي مبدأ الانتخابات وثابر عليه كجزء من عملية إنتاج النظام السلطوي[31].

1 - النظام الانتخابي في مصر قبل الثورة

حدّد الدستور المصري الإطار العام للنظام الانتخابي في الدولة، لكنّه لم يحدّد النظام بعينه (ليس من المفروض أن يحدّده، بل يحدّده قانون انتخابي). ففي المادة 78 من الدستور السابق، حُدّد هذا الإطار، حيث جاء فيها: «يحدّد القانون الدوائر الانتخابية التي تُقسم إليها الدولة، وعدد أعضاء مجلس الشعب

---

(30) هندريك كرايتشمار، «إصلاح نظم الانتخاب: الحالة العربية،» مجلّة الديمقراطية (2006)، على الرابط: <http://democracy.ahram.org.eg/News/293>.

يمكن كذلك الاطّلاع على دراسته بشأن النظام الانتخابي للانتخابات المحلّية/ البلدية في المملكة العربية السعودية وتأثيره في نتائج الانتخابات والتحالف السياسي في ما بعد، للاستزادة:
Hendrik Kraetzschmar, «Electoral rules, voter mobilization and the Islamist landslide in the Saudi municipal elections of 2005,» *Contemporary Arab Affairs*, vol. 3, Issue 4 (2010), pp. 515-533.

(31) Asli Bâli, «From Subjects to Citizens? The Shifting Paradigm of Electoral Authoritarianism in Egypt,» *Middle East Law and Governance*, vol. 1, no. 1 (2009), pp. 38-89.

المنتخَبين، على ألّا يقلّ عن ثلاثمئة وخمسين عضوًا، نصفُهم على الأقل من العمال والفلاحين، ويكون انتخابهم عن طريق الانتخاب المباشر السرّي العام، ويبيّن القانون تعريف العامل والفلّاح»[32].

تغيّر النظام الانتخابي في مصر مرّات عديدة في عهد الرئيس السابق حسني مبارك. وخلال العَقدين الأولَيْن من عهده، حُلّت أغلبية مجالس الشعب باستثناء مجلسي 2000-2005 و2005-2010[33].

أُجريتْ انتخابات في عام 1984 وفقًا لنظام القائمة الحزبية بمقتضى القانون الرقم 14 لعام 1983، وأسفرت عن فوز الحزب الوطني بـ 390 مقعدًا (من مجموع 448)، وحصل حزب الوفد المتحالف مع الإخوان المسلمين على 58 مقعدًا، لكن حُدِّدت نسبة الحسم للقوائم الحزبية بـ 8 في المئة. وبسبب إجراء الانتخابات وفق النظام الحزبي، تَقدّم مستقلّون إلى المحكمة الدستورية لإعلان عدم دستورية هذا النظام لأنّه يحرم المستقلّين من التنافس على مقاعد المجلس، وعليه حُلَّ مجلس الشعب بقرار جمهوري، وأُصدر في أعقاب ذلك القانون الرقم 188 لعام 1986، عُدّل بموجبه القانون الانتخابي فجمع بين القوائم والمناطق، أي النسبي والفردي[34]. وفي انتخابات عام 1987، خَصّص القانون الانتخابي الجديد 48 مقعدًا للمستقلّين (من مجموع 448 مقعدًا)، وتنافس على مقاعد المجلس الجديد 3592 مرشّحًا، كان تنافُس

---

(32) أحمد محمد أمين، الدساتير ومشروعات الدساتير في مصر: دراسة في الإصلاح الدستوري والسياسي (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص 219.

(33) بشأن التغييرات في النظام الانتخابي المصري، يمكن الاطلاع على: هناء عبيد، «الإطار القانوني للتطوّر الديمقراطي في مصر،» في: وحيد عبد المجيد، محرر، التطوّر الديمقراطي في مصر: البرلمان والأحزاب والمجتمع المدني في الميزان (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2003)، ص 24-30 كذلك راجع: عمرو هاشم ربيع، «البرلمان بعد التعديلات الدستورية،» في: عمرو هاشم ربيع، محرر، النظام السياسي المصري بعد التعديلات الدستورية (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2009)، ص 105-108، وزين الدين، النظم الانتخابية المعاصرة، ص 143-262.

(34) علي الدين هلال، النظام السياسي المصري: بين إرث الماضي وآفاق المستقبل 1981-2010 (القاهرة: دار المصرية اللبنانية، 2010)، ص 188-189.

54 في المئة منهم على مقاعد المستقلّين التي بلغت 10 في المئة من المقاعد فقط[35]. وحصل الحزب الوطني على 246 مقعدًا، وحصل التّحالف الإسلامي (حزب العمل والإخوان) على 60 مقعدًا، وحصل الوفد على 35 مقعدًا. أمّا المستقلّون، فانضمّ أغلبيتهم إلى الحزب الوطني بعد فوزهم وتقلّص عددهم إلى خمسة أعضاء في مجلس عام 1987[36]. وكما حصل مع المجلس السابق، حلّت المحكمة الدستورية مجلس عام 1987 لعدم دستوريته، بادّعاء غياب مبدأ المساواة بين المرشّحين الحزبيين والمستقلّين.

أُجرِيت انتخابات عام 1990 وفقًا لنظام الانتخاب الفردي الذي عادت إليه مصر بموجب القانون الرقم (1) لعام 1990، ما أدّى إلى مقاطعة المعارضة، ولا سيما الإخوان المسلمين وحزبَي العمل والوفد. وشارك في الانتخابات عدد كبير من المستقلّين بلغ 80 في المئة من مجمل المرشّحين للانتخابات. وفاز المستقلّون بـِ 177 مقعدًا في مقابل 262 مقعدًا للحزب الوطني، إلّا أن أغلبية المستقلّين انضمّوا بعد فوزهم إلى الحزب الوطني، ما زاد عدد نوّاب الحزب إلى 80 في المئة من مجمل مقاعد المجلس، الأمر الذي يؤكّد أن النظام الانتخابي كان يهدف إلى تمكين النظام السلطوي وإقصاء المعارضة والتعدّدية الحزبية الحقيقية، إذ كانت ظاهرة المستقلّين، بسبب النظام الانتخابي، واجهةً أخرى للحزب الحاكم. وهنالك من اعتبر العودة إلى النظام الفردي في عام 1990 تحقيقًا لمبدأ تكافؤ الفرص والمساواة، وكون هذا النظام أقرب إلى الروح الليبرالية[37]. وهناك من يؤيد النظام الفردي كونه يتلاءم مع «طبيعة الناخب المصري وثقافته ومستوى وعيه السياسي»[38]. لكن المؤيدين

---

(35) يجد الباحث معطيات متباينة في ما يخص عدد المرشّحين المستقلّين في الجولات الانتخابية المصرية في عهد النظام السلطوي، وعلى الرغم من التباين الذي قد يجده الباحث في مصادر متعدّدة، إلا أن ما يهمنا ليس الأرقام بذاتها، بل التوجّه العام. وما تتّفق عليه جميع المصادر هو أن أعداد المرشّحين المستقلّين في الانتخابات المصرية كان الأكثر عددًا من بين سائر المرشّحين، لهذا لا يتوقّف القارئ عند عدد المستقلّين الذي قد يظهر متباينًا إلى حدٍّ ما في هذا البحث.

(36) هلال، ص 189.

(37) هالة مصطفى، «نظام الانتخاب الفردي، لماذا؟» قضايا برلمانية، العدد 22 (1999)، ص 4-5.

(38) زرنوقة، «نحو تشريع أفضل للنظام الانتخابي،» ص 30.

للنظام الفردي أغفلوا واقع أنه أنتج ظاهرة المستقلّين الذين عبّروا عن هياكل اجتماعية تقليدية بعيدة من الليبرالية من جهة، وأن هؤلاء المستقلّين ما كانوا لينجحوا لولا دعم الحزب الحاكم لهم من جهة أخرى، لذلك كانوا ينضمّون إلى الحزب فور فوزهم في الانتخابات، ما يؤكّد أن هذا النظام الانتخابي يعمل في الإطار السلطوي، ويُنتج انتخابات سلطوية كذلك. لذا، ظهر إصرار النظام على استمرار النظام الانتخابي الفردي، إذ كان يعزز هيمنة الحزب الحاكم، فضلًا عمّا سبّبه النظام الانتخابي من «بلطجة» وتعصّب قبلي[39].

في الانتخابات التي أُجريت في عام 2005، بلغ عدد المرشّحين المستقلّين 5191 مرشّحًا في مراحل الانتخابات الثلاث التي أُجريت تحت الإشراف القضائي (ونعتقد أن ذلك جرى على نحو جزئي بناء على تقارير لمنظّمات المجتمع المدني المصرية). وازداد عدد المرشّحين المستقلّين في الانتخابات، لأن الحزب الوطني الحاكم رشّح 444 مرشّحًا، فطلب 2700 عضو في الحزب الترشّح بصورة مستقلّة، لا بل تنافسوا في دوائر مع مرشّحين من الحزب الوطني، ما يدلّ مرّة أخرى على غياب الأبعاد السياسية والأيديولوجية في الانتخابات، وأن النظام الفردي يجعل للعلاقات الجهوية تأثيرًا في سير الانتخابات ونتائجها، كما يدلّ على ضعف كبير للأحزاب السياسية في ظلّ النظام التسلّطي. وفي نهاية الأمر كان المستقلّون الفائزون ينضمون إلى الحزب الوطني في مجلس الشعب، ما عدا مرشّحي الإخوان الذين فازوا في القوائم الفردية بـِ 88 مقعدًا بسبب حظر الجماعة سياسيًّا، حيث فاز الحزب الوطني بـِ 141 مقعدًا، إلّا أن هنالك 170 فائزًا مستقلًا في الانتخابات انضمّوا إلى الحزب الوطني، ليصل عدد مقاعد الحزب إلى 311 مقعدًا من مجموع 444 مقعدًا في مجلس الشعب[40].

---

(39) أحمد عبد ربّه، «التعدّدية الحزبية في مصر وثورة 25 يناير،» في: الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 207.

(40) سعيد شحاتة، «الانتخابات البرلمانية المصرية في الميزان،» المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 18 (ربيع 2008)، ص 30-31 و37. أشار شحاتة في توصيات بحثه عن الانتخابات المصرية التي أجريت في عام 2005 إلى أهمّية إصلاح النظام الانتخابي «ليتحوّل من الفردي إلى القائمة التي تركز على البرامج والسياسات أكثر من العصبيات» (ص 41).

الجدول (9-3)

عدد المرشّحين المستقلّين في الانتخابات التشريعية المصرية

	1990	1995	2000	2005	2010
حزب وطني/ منشقّون	444	444	444	444	800
قوى المعارضة	98	586	428	723	
المستقلّون	2134	2950	3280	4243	حوالى 4000
إجمالي	2676	3980	4152	5191	حوالى 5000

المصدر: التقرير الاستراتيجي العربي 2005-2006 (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2006)، ص 410.

في الانتخابات الأخيرة في عهد مبارك، أُجرِيت في تشرين الثاني/ نوفمبر 2010، زِيدَ عدد مقاعد حزب الشعب إلى 518 مقعدًا، حصل الحزب الوطني منها على 420 مقعدًا، وحصل المستقلّون على 69 مقعدًا. واعتُبِرت هذه الانتخابات الأكثر تزييفًا في تاريخ الانتخابات المصرية، وجاء هذا التزييف المكشوف بالذات بعد التعديلات الدستورية في عامي 2005 و2007، حين جاء بعضها لإعطاء السلطة التشريعية قوة جديدة على حساب السلطة التنفيذية[41].

تشير هذه القراءة المقتضبة للانتخابات المصرية ونظامها الانتخابي أن هذا النظام ساهم إبان الفترة التسلّطية في تغييب التعدّدية الحزبية والاندماج السياسي في الحياة المصرية. ويشير كيفين كوهلر إلى أن النظام المصري وظّف الانتخابات التشريعية في سبيل تعزيز حكمه التسلّطي من خلال وظائف ثلاث أدّتها الانتخابات، وتجديد أدوات الاحتواء التسلّطية الزبونية، واحتواء

(41) Nathalie Bernard-Maugiron, «The 2007 Constitutional Amendments in Egypt, and their Implications on the Balance of Power,» *Arab Law Quarterly*, vol. 22 (2008), pp. 397-417.

أجزاء من المعارضة بهدف فصلها عن الأجزاء الأخرى والسيطرة عليها، وتحريض النُّخَب السياسية بعضها ضدّ بعض بتحريك المراتب الدنيا من النخبة الحاكمة المسيطَر عليها (كالمستقلّين) التي تكوّن أحد أُطُر السيطرة في النظام التسلّطي[42].

عزّز النظام الانتخابي المصري الصفة الزبونية للنظام السياسي في مصر؛ فبخلاف المشاركة في التصويت في النظُم الديمقراطية، حيث ترتفع نسبة مشاركة الشرائح المتعلّمة في الانتخابات، وجدت ليسا بلايدس أن نسبة مشاركة الأمّيين أكبر في الانتخابات المصرية، ذلك أن في ظل العلاقات الزبونية في النظام السياسي، يَسهل شراء أصواتهم من جهة، ويسهل تخويفهم من جهة أخرى[43].

حاول باحثون وإعلاميون مصريون التعامل مع ظاهرة المستقلّين في العَقد الأخير بوصفهم البديل السياسي للحزب الحاكم، أو أنّهم يتمتعون بالقدرة ليكونوا كذلك، لكنّهم لم يتنبهوا إلى أن هذه الظاهرة ما هي إلّا إفراز لعملية تعزيز النظام الأحادي الحزبي، لأن الحزب الحاكم كان حريصًا على ألّا يظهر بمظهر الفائز بأغلبية مقاعد مجلس الشعب، فكان المستقلّون، وبعضهم أعضاء في الحزب الوطني، يوفّرون هذا الغطاء للنظام السياسي المصري.

ثالثًا: النظام الانتخابي في مصر بعد الثورة

ذهبت مصر إلى انتخابات تشريعية في السنة الأولى للثورة، وتحت حكم المجلس العسكري المصري. وأُجريت الانتخابات في ظلّ غياب دستور جديد لمصر بعد الثورة. وأُجريت الانتخابات التشريعية قبل ترتيب الساحة الحزبية

(42) Kevin Koehler, «Authoritarian Elections in Egypt: Formal Institutions and Informal Mechanisms of Rule,» *Democratization*, vol. 15, Issue 5 (2008), p. 974.

(43) Lisa Blaydes, «Who Votes in Authoritarian Elections and Why? Determinants of Voter Turnout in Contemporary Egypt,» Paper Presented at: *Annual Meeting of the American Political Science Association*, Philadelphia, September 2006.

المصرية، ولا سيما أن النظام التسلّطي كان مقيدًا للعمل الحزبي من خلال سياسات تسلّطية ودستورية. وكان التيار الإسلامي بطبيعة الحال الأكثر تنظُّمًا وجاهزية للانتخابات.

أصدر المجلس العسكري في أيلول/ سبتمبر 2011 قانون الانتخابات، وعدّل بعض أحكام القانون الرقم 38 لعام 1972 بشأن مجلس الشعب، والقانون رقم 120 لعام 1980 بشأن مجلس الشورى. وبحسب التعديلات على القانون الانتخابي المصري، تقرَّرَ أن يكون عدد أعضاء مجلس الشعب 498 عضوًا، نصفهم على الأقل من العمال والفلاحين، ويُنتخَب ثلثا أعضاء المجلس بنظام القوائم الحزبية والثلث الآخر بحسب النظام الفردي. وأشار الإعلان الدستوري إلى أنه يُشترط عدم عضوية الأفراد في الأحزاب السياسية كي يتنافسوا على المقاعد الفردية، وقُسّمت مصر بناءً عليه إلى 30 دائرة انتخابية[44].

حصل حزب الحرّية والعدالة على 228 مقعدًا (45 في المئة)، منها 127 مقعدًا في انتخابات القوائم، و101 من المقاعد في الانتخابات الفردية. ومعنى ذلك أن الحزب السياسي الأكبر في مصر بعد الثورة استطاع أن يطرح مرشّحين على المستوى الفردي، فلا معنى لهذا الفصل بين القوائم الحزبية والقوائم الفردية في حالة الحزب المنظّم. لكن، لو جرت الانتخابات بحسب القوائم الحزبية فحسب، لوصلت النسبة التي حصل عليها حزب الحرّية والعدالة إلى 37 في المئة من مجمل المقاعد، وهي النسبة التي حصل عليها في انتخابات القوائم.

أمّا حزب «النور» السلفي فحصل على 96 مقعدًا على مستوى القوائم، و17 مقعدًا في الانتخابات الفردية، أي إنه حصل على 127 مقعدًا، نحو 24 في المئة من مقاعد البرلمان. ولو أُجريت الانتخابات على مستوى القائمة الحزبية فحسب، لَحصل حزب «النور» على 27 في المئة من المقاعد. ويعود

(44) عن تفصيلات القانون الانتخابي، انظر: صحيفة الشروق المصرية، 28/ 9/ 2011، ص 6.

هذا التقارب بين النسبتين (24 في المئة و27 في المئة) إلى أن هذا الحزب («النور» السلفي) لم يفلح كثيرًا على مستوى الانتخابات الفردية مقارنة بحزب «الحرّية والعدالة»، الأمر الذي يؤكّد أن الحزب المنظّم وحده هو الذي يستطيع الاستفادة من الانتخابات الفردية. وكان الإخوان المسلمون في العام الأول من الثورة الأكثر تنظّمًا بطبيعة الحال.

حصل حزب الوفد على 36 مقعدًا في انتخابات القوائم، وعلى مقعدين فرديين، محرزًا نسبة تمثيل تبلغ نحو7 في المئة من مقاعد مجلس الشعب. ولو أُجريت الانتخابات بحسب الطريقة النسبية لحصل الوفد على 9 في المئة من مقاعد البرلمان. وحصلت الأحزاب الصغيرة الأخرى على نسب قريبة من النسب التي كان من الممكن أن تحصل عليها لو أُجريت الانتخابات بحسب النظام النسبي، لسبب بسيط جدًّا هو أن الأحزاب الصغيرة (وهي ليست صغيرة من حيث الشعبية، بل من حيث القدرات التنظيمية والمالية) لا تستطيع منافسة الأحزاب الكبيرة على المقاعد الفردية، لهذا تبقى قوّتها على مستوى القوائم.

الجدول (9-4)

نتائج الانتخابات - مقارنة بين النظام المختلط والنظام النسبي

	عدد المقاعد	النسبة بحسب النظام الانتخابي المصري المختلط	النسبة بحسب النظام النسبي
الحرّية والعدالة	228	45 في المئة	37 في المئة
النور السلفي	127	24 في المئة	27 في المئة
الوفد	36	7 في المئة	9 في المئة

تعزّزت هذه النظرة بنتائج انتخابات الجولة الأولى للرئاسة المصرية التي نُظّمت بحسب النظام النسبي البسيط، إذ حصل مرشّح الإخوان المسلمين محمّد مرسي على 24 في المئة من الأصوات، وحصل مرشّح التيار الناصري

حمدين صباحي على نحو 18 في المئة من الأصوات، ثمّ عبد المنعم أبو الفتوح الذي حصل على نسبة قريبة. ودلّت انتخابات الرئاسة المصرية على حالة الفرز السياسي الحزبي التي يُمكن أن تحدث من خلال النظام الانتخابي النسبي، حيث عبّرت هذه الانتخابات على نحو حقيقي أكبر عن نِسَب تأييد التيارات السياسية في الشارع المصري أكثر من انتخابات مجلس الشعب.

نقاش وخلاصة

ناقش هذا البحث العلاقة بين النظُم الانتخابية والاندماج الاجتماعي والسياسي في الدول التي تمر بعملية تحوّل ديمقراطي. ولا ندّعي هنا أن نمط النظام الانتخابي وحده قادر على بناء الوعي المواطني في الدول العربية، وتعزيز الاندماج الاجتماعي والسياسي. بيد أن تحديد النظام الانتخابي الملائم يساهم، كآلية مؤسّساتية، في هذه الصيرورة (سياسات من فوق)، وهو على الأقل مركّب لا يمكن الاستغناء عنه في عملية بناء الهُوية المواطنية داخل المجتمعات العربية. وبيّن البحث أن النظام التسلطي العربي وظّف نظُمًا انتخابية معيّنة في تفتيت الهوية المدنية الجامعة، ومنع التعددية الحزبية والتمثيل السياسي المتساوي.

يترتّب على مرحلة ما بعد الأنظمة التسلّطية، في العالم العربي، اختيارُ النظام الانتخابي كجزء من عملية الاندماج السياسي والاجتماعي، كما عرّفناها تنفيذيًّا في المدخل (التعددية الحزبية الحقيقية، المساواة في التمثيل السياسي، بناء الهوية المدنية والانقطاع عن الموروث السلطوي). إن مرحلة ما بعد النظام التسلّطي تواجه أربعة تحدّيات أساسية عند اختيارها النظام الانتخابي. التحدّي الأول والمركزي هو بناء هُوية وطنية بتعزيز مفهوم المواطَنة. ويتمثّل التحدّي الثاني في تعزيز قوّة الأحزاب السياسية، والتعددية الحزبية الحقيقية. التحدّي الثالث يتمثّل في تعزيز مبدأ التمثيل السياسي والاجتماعي، وهو جوهر النظام الانتخابي الجيد، وأخيرًا إضعاف الهُويات الفرعية المُسيسة، فالمشكلة ليست في حضورها، بل في تسييسها. إن هذه التحدّيات تفرض تبنّيَ النظام الانتخابي

النسبي في المرحلة ما بعد السلطوية، وتجاوزَ ترسُّبات المرحلة السلطوية التي فشلت في مواجهة هذه التحدّيات، بل ساهمت في تعزيزها، لأن تجاوزها يعني أنه كمن يخلق نقيضه من داخله، بينما الانتقـال إلى النظام الديمقراطي يتطلّب مواجهـة هذه التحدّيات كجزء من بقاء النظام الديمقراطي واستقراره شكلًا وجوهرًا أو فلسفة.

1 - الهُوية المواطنية وإضعاف تسييس الهُويات الفرعية[45]

كانت المواطَنة والهُوية المواطنية المسألة الغائبة في الخطاب العربي المعاصر بشأن الديمقراطية. واستمرّ هذا الغياب حتى بعد انهيار الأنظمة التسلّطية في مصر وتونس وليبيا، وذلك بالاستعمال المكثّف لخطاب الأغلبية والأقلّية على المستوى الطائفي أو القبلي/ العشائري، وغياب مفاهيم الأغلبية والأقلّية على المستوى السياسي العابرة للطوائف والقبائل؛ فالأغلبية تحوّلت إلى أغلبية طائفية، وأصبحت حقوق الأقلّيات تتعلّق بالأقلّيات الطائفية، وداخل طوفان هذا الخطاب غرق خطاب المواطَنة بمعناها الجوهري، لا كاستحقاق كلامي يردّد ويسقط مع أول حديث عن الأقلّيات الطائفية في الدول العربية. فغياب الهُوية المواطنية والوعي المواطني كان من النتائج التي أفرزها النظام التسلّطي بوعي ومن دون وعي؛ ففي مصر، اندمج الأقباط في الحزب الوطني وفي المقاعد العشرة التي يعيّنها رئيس الجمهورية في مجلس الشعب لأنّهم أقباط، أي أقلّية طائفية في مصر. فبناء الهُوية المواطنية ودولة المواطَنة يتطلّب في الأنظمة الديمقراطية العربية حديثة العهد تبنّيَ النظام الانتخابي النسبي، الذي يعتمد على القوائم والتنافس الحزبي، ويلغي المناطق ونظام الأغلبية الانتخابية الذي يعيد إنتاج الهُويات العصبية الطائفية والعشائرية والجهوية. وترتبط المواطنية، وفق رأي برهان غليون، بعنصرين اثنين: الإجماع الثقافي والمشاركة السياسية. والمشاركة لا تعني النفوذ إلى السلطة، وإنّما حقّ التمثيل

---

(45) في هذا الشأن، نقترح قراءة ما كتبه عزمي بشارة عن المواطَنة بين التجانس والتعدّد. انظر: عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية - مؤسسة مواطن، 2008)، ص 147-162.

فيها، والانتماء إلى الدِّين لا يحدّد الاشتراك في السلطة، لكن المشاركة العملية فيها تعطي الشرعية للقيم الثقافية السائدة وتثبت قومية الدولة[46].

في هذا السياق يميّز عزمي بشارة «... بين الاعتراف بتعدّدية ثقافية وتعدّدية طائفية تقوم على أساس المواطَنة المتساوية، وبين تحويل هذه الجماعات إلى جماعات سياسية تحلّ محلّ تعدُّد الأحزاب ومحلّ تعدُّد الآراء والبرامج والمشاريع حول مصلحة الأمّة ككلّ، لأنّ وجود جماعات سياسية في داخل الدولة لها طابع طائفي أو عائلي أو عشائري، يلغي رأي ودور المواطن الفرد المستقلّ، ويختزل المواطنين إلى أعضاء في جماعات بحيث تُشتقّ حقوقهم من عضويتهم فيها»[47].

2 - الأحزاب السياسية

عمل النظام التسلّطي على إضعاف الحياة الحزبية والأحزاب السياسية، وأنتج عبر سياساته السلطوية ونظامه الانتخابي المناطقي نظامًا حزبيًا أحاديًا، فأحدث حالةً من التماهي بين الدولة والحزب. وشكّل النظام الانتخابي المناطقي إفرازًا للنظام الحزبي الأحادي، حتى أن أحزاب المعارضة الحقيقية التي حاولت اختراق السور السلطوي والتأثير من الداخل وقفت عاجزة أمام النظام الانتخابي التسلّطي. إذ إن عقودًا من غياب الأحزاب والحياة الحزبية التعدّدية والمشاركة السياسية أضعفت الأحزاب والتجربة الحزبية السياسية في العالم العربي.

إن ثنائية النظام التسلّطي والإسلام السياسي كانت نابعة من غياب الحياة الحزبية الحقيقية في العالم العربي لا من قوّة تنظيم التيار الإسلامي فحسب؛ ففي ظلّ النظام التسلّطي، كان الإسلام السياسي التيارَ الوحيد القادر على تنظيم ذاته، على الرغم من الملاحقات السياسية، لأنّه يملك أُطُرًا اجتماعية وأهلية عديدة

---

(46) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ط. 3 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 152.

(47) بشارة، ص 160-161.

للعمل والحفـــاظ حتى على الحد الأدنى من وجوده وقوّتـــه التنظيمية والحزبية - وهو ما لم يكن ممكنًا ولا متاحًا للأحزاب غير الإسلامية.

3 - تحقيق مبدأ التمثيل

على النظام السياســي العربي، في المرحلـــة ما بعد التســلّطية، ألّا يكتفي بالإجابة عن مسألة تعزيز التمثيل الاجتماعي والسياسي من خلال النظام الانتخابي، بل يجب أن يكون السؤال المركزي: ما هي نوعية التمثيل السياسي المطلوب في ســبيل بناء النظام الديمقراطي (لا حجم التمثيل فحسب)؟ هل التمثيل المطلوب في المرحلة ما بعد التســلّطية وبناء النظــام الديمقراطي هو التمثيــل المناطقي، الطائفي، أم التمثيل السياسي؟ إن التمثيل السياسي هو المطلوب في الدول العربية في المرحلة ما بعد التسلّطية، ذلك أن النظام التسلّطي كان يراهن دائمًا على تعزيز أنواع أخرى من التمثيل (كالمناطق، والطوائف، والعشـــائر، والعائلات، وغيرها)؛ غير أنه ظلّ يطمس التمثيلَ السياسي في الواقع والوعي.

4- عن ظاهرة المستقلّين

تُعــدّ ظاهرة المســتقلّين مـــن الظواهر السياســية التي ينبغـــي تفكيكها؛ فالمســتقلّ هو المســتقلّ عن إطار حزبي، وهو يخوض الانتخابـــات معتمدًا على ماله، أو عشـــيرته، أو طائفته أو أبنـــاء منطقته، ويحمل فـــي النهاية أَجِنْدة معيّنة (حتى المصالح الشخصية هي أَجِنْدة). يســتطيع المستقلّ أن يكوّن حزبًا أو حركة سياســية، فليس هنالك معنى أن يخوض الانتخابات بصفة مســتقلّ. ويستطيع المســتقلّ أن يكوّن كتلة حزبية وسياســية ويخوض الانتخابات مثل سائر الأحزاب بحسب النظام النســبي، لكن تظاهرة المستقلّين تنبع من وعيهم بقوّتهم الاجتماعية وتسييس الانتماءات الفرعية التي ينتمون إليها. لذا، لا معنى لغياب المســاواة في منع المستقلّين من الترشّــح إذا أتيحت لهم إمكانية إنشاء أحزاب سياســية (وهي الآن إمكانية متوافرة في فترة ما بعد الحكم التسلّطي). في الفترة التسلّطية، استغلّ النظام والمعارضة ظاهرة المستقلّين؛ فاستغلّ النظام هذه الظاهرة لإضعاف الحيـــاة الحزبية وتعزيز الانتماءات الفرعية وتسييســـها،

واســتغلّتها المعارضة كــي تتجاوز الحرمان السياســي الحزبــي الذي فرضه النظام التسلّطي عليها، ولا سيما الإســلاميين. لكن لا معنى لبقاء هذه الظاهرة في صيــرورة التحوّل الديمقراطي؛ فهي تعوّق هذه الصيــرورة وتعوّق التعدّدية والحياة الحزبية، وتســاهم في تحييد السياســة عن العمل السياسي، أي يمكن أن تكون السياســة حاضرة أكثر من الانتخابات والتنافس على البرامج والرؤى السياسية. في النهاية، يســتطيع المســتقلّ الغيور على تحقيق مصالح معيّنة أن يناضل لأجلها من خلال القائمة الحزبية، أو تشــكيل قائمة حزبية، أو الانضمام إلى قائمة موجودة.

الجدول (9-5)

النظُم الانتخابية في العالم العربي

الدولة	النظام الانتخابي	عدد مقاعد البرلمان التي يجري انتخابها(*)	النظام الانتخابي لانتخابات الرئاسة
الجزائر	النسبي	389	المناطقية/ الأغلبية
البحرين	المناطقية/ الأغلبية	40	مَلَكي
جيبوتي	المناطقية/ الأغلبية	65	المناطقية/ الأغلبية
مصر	المناطقية/ الأغلبية	454	استفتاء/ ثمّ انتخابات مناطقية
موريتانيا	المناطقية/ الأغلبية	81	المناطقية/ الأغلبية
العراق	النسبية	275	-
الأردنّ	مختلط	104	مَلَكي
الكويت	المناطقية/ الأغلبية	50	مَلَكي
لبنان	المناطقية/ الأغلبية	128	-
ليبيا(**)	المناطقية/ الفردية	200	-

يتبع

تابع

المغرب	النسبية	325	مَلَكي
عُمان	المناطقية/ الأغلبية	83	مَلَكي
السلطة الفلسطينية	المناطقية/ الأغلبية	89	النسبية
السودان	المناطقية/ الأغلبية	270	المناطقية/ الأغلبية
سورية	المناطقية/ الأغلبية	250	استفتاء
تونس(***)	مختلط	189	المناطقية/ الأغلبية
اليمن	المناطقية/ الأغلبية	301	المناطقية/ الأغلبية
جُزر القمر	المناطقية/ الأغلبية	18	المناطقية/ الأغلبية

المصدر: Electoral System Design.

(إعداد: الباحث).

(*) لا تشمل عدد المقاعد النهائي مع التعيين.

(**) بحسب قانون الانتخابات الليبي الجديد لعام 2012.

(***) في الفترة التسلّطية، إلّا أن قانون الانتخابات الجديد سيتّجه نحو نظام الانتخابات المناطقية.

المراجع

1 - العربية

كتب

أمين، أحمد محمد. الدساتير ومشروعات الدساتير في مصر: دراسة في الإصلاح الدستوري والسياسي. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.

بشـــارة، عزمي. في المســـألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربـــي. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية - مؤسسة مواطن، 2008.

التقرير الاستراتيجي العربي 2005-2006. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2006.

الثورة المصريـــة: الدوافع والاتجاهـــات والتحديات. بيـــروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

الحوراني، هاني. الأنظمة الإنتخابية المعاصرة: *Contemporary Electoral Systems*. عمان: دار سندباد للنشر، 1995.

ربيع، عمرو هاشم (محرر). النظام السياسي المصري بعد التعديلات الدستورية. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2009.

زين الدين، بلال أمين. النظم الانتخابية المعاصرة: دراسة مقارنة. الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2011.

ســـعد، عبدو [وآخ.]. النظم الانتخابية: دراسة حول العلاقة بين النظام السياسي والنظام الانتخابي. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 1995.

عبد المجيد، وحيد (محرر). التطوّر الديمقراطي في مصر: البرلمان والأحزاب والمجتمـــع المدني فـــي الميـــزان. القاهرة: مركز الدراســـات السياســـية والاستراتيجية، 2003.

غليون، برهان. المســـألة الطائفية ومشـــكلة الأقليـــات. ط. 3. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

المهدي، عالية [وآخ.] تحرير. النظم الانتخابية مـــا بين مصر والعالم. القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2003.

هلال، علي الدين. النظام السياسي المصري: بين إرث الماضي وآفاق المستقبل 1981-2010. القاهرة: دار المصرية اللبنانية، 2010.

دوريات

زرنوقة، صلاح سالم. «نحو تشريع أفضل للنظام الانتخابي.» **مجلة الديمقراطية:** العدد 12، تشرين الأول/ أكتوبر 2003.

شحاتة، سعيد. «الانتخابات البرلمانية المصرية في الميزان.» **المجلة العربية للعلوم السياسية:** العدد 18، ربيع 2008.

شمسة، بوشنافة. «النظم الانتخابية وعلاقتها بالأنظمة الحزبية.» **دفاتر السياسة والقانون:** العدد نيسان/ أبريل، 2011.

دندان، عبد القادر. «قانون الانتخابات الكويتي: قراءة نقدية في المضمون ومناحي التأثير في التجربة الديمقراطية.» **المجلة العربية للعلوم السياسية:** العدد 31، صيف 2011.

كرايتشمار، هندريك ج. «إصلاح نظم الانتخاب: الحالة العربية.» **مجلة الديمقراطية:** 2006.

مصطفى، هالة. «نظام الانتخاب الفردي، لماذا؟.» **قضايا برلمانية:** العدد 22، 1999.

2 - الأجنبية

Books

Blaydes, Lisa. *Competition without Democracy: Elections and Distributive Politics in Mubarak's Egypt*. Los Angeles: University of California, 2008.

——. *Elections and Distributive Politics in Mubarak's Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Farrel, David M. *Electoral Systems: A Comparative Introduction*. New York: [Palgrave Press], 2001.

Gallagher, Michael and Paul Mitchell (eds.). *The Politics of Electoral Systems*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

Katz, Elihu and Yael Warshel (eds.). *Election Studies: What's Their Use?*. Preface by Kathleen Hall Jamieson. Boulder, Colorado: Westview Press, 2001.

Katz, Richard. *International Bibliography on Electoral Systems*. [n. p.]: International Political Science Association, 1992 .

King, Stephen J. *The New Authoritarianism in the Middle East and North Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 2009. (Indiana series in Middle East studies)

Kumar, Krishna. *Postconflict Elections: Democratization and International Assistance*. London: Lynne Rienner Publishers, 1998.

Landman, Todd and Neil Robinson (eds.). *The SAGE Handbook of Comparative Politics*. London: SAGE Publications Inc, 2009.

Lijphart, Arend. *Electoral Systems and Party Systems: A Study of Twenty-Seven Democracies, 1945-1990*. Oxford: Oxford University Press, 1994. (Comrapative European Politics)

Mccurdy, Daphne. *A Guide to Tunisian Elections*. Washington DC: The Project on Middle East Democracy, 2011.

Neuberger, Benyamin. *Democracies: In Democracies and Dictatorship: Concepts, Contests, Regimes*. Ranana: The Open University, 2004.

Norris, Pippa. *Electoral Engineering: Voting Rules and Political Behavior*. Cambridge: Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2004.

Pripstein, Marsha Posusney and Michele Penner Angrist (eds.). *Authoritarianism in the Middle East Regimes and Resistance*. London: Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers, Inc., 2005.

Rae, W. Douglas. *The Political Consequences of Electoral Laws*. New Haven: Yale University Press, 1967.

Reeve, Andrew and Alan Ware. *Electoral Systems: A Comparative and Theoretical Introduction*. London; New York: Routledge, 1992.

Reilly, Benjamin. *Democracy in Divided Society: Electoral Engineering for Conflict Management*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001.

—— and Andrew Reynolds. *Electoral Systems and Conflict in Divided Societies*. Washington, DC: National Academy Press, 1999. (Papers on International Conflict Resolution; 2)

Reynolds, Andrew, Ben Reilly and Andrew Ellis. *Electoral System Design: The International IDEA Handbook*. Stockholm: IDEA, 2005.

Rule, Wilma and Joseph Zimmerman (eds.). *Electoral Systems in Comparative Perspectives: Their Impact on Women and Minorities*. Westport, CT: Greenwood Press, 1994.

Periodicals

Bâli, Asli. «From Subjects to Citizens? The Shifting Paradigm of Electoral Authoritarianism in Egypt.» *Middle East Law and Governance*: vol. 1, no. 1, 2009.

Bernard-Maugiron, Nathalie. «The 2007 Constitutional Amendments in Egypt, and their Implications on the Balance of Power.» *Arab Law Quarterly*: vol. 22, 2008.

Boix, Carles. «Setting the Rules of the Game: The Choice of Electoral Systems in Advanced Democracies.» *American Political Science Review*: vol. 93, no. 3, 1999.

Bormann, Nils-Christian and Matt Golder. «Democratic Electoral Systems around the World 1946-2011.» *Electoral Studies*: vol. 32, 2010.

Diamond, Larry. «Thinking about Hybrid Regimes.» *Journal of Democracy*: vol. 13, no. 2, April 2002.

Golder, Matt. «Democratic Electoral Systems around the World 1946-2000.» *Electoral Studies*: 24, 2005.

Howard, Marc M. and Philip Roessler. «Liberalization Electoral Outcomes in Competitive Authoritarian Regimes.» *American Journal of Political Science*: vol. 50, no. 2, 2006.

Koehler, Kevin. «Authoritarian Elections in Egypt: Formal Institutions and Informal Mechanisms of Rule.» *Democratization*: vol. 15, Issue 5, 2008.

Kraetzschmar, Hendrik. «Electoral rules, voter mobilization and the Islamist landslide in the Saudi municipal elections of 2005.» *Contemporary Arab Affairs*: vol. 3, Issue 4, 2010.

Massicotte, Louis and Andre Blais. «Mixed Electoral Systems: A Conceptual and Empirical Survey.» *Electoral Studies*: vol. 18, Issue 3, 1999.

Schedler, Andreas. «Elections without Democracy: The Menu of Manipulation.» *Journal of Democracy*: vol. 13, no. 2, 2002.

Conferences

Blaydes, Lisa. «Who Votes in Authoritarian Elections and Why? Determinants of Voter Turnout in Contemporary Egypt.» Paper Presented at: *Annual Meeting of the American Political Science Association*, Philadelphia, September 2006.

Harfst, Philipp. «Electoral System Reform and Party Systems: Analyzing Consequences of Institutional Changes.» Paper Presented at: *The ECPR General Conference*, Reykjavík, August 25-27 2011.

Reports and Documents

Norris, Pippa. «Cultural Explanations of Electoral Reform: A Policy Cycle Model.» Harvard University, Faculty Research Working Paper Series, John F. Kennedy School of Government, 2010.

الفصل العاشر

الحالة الطائفية في الثورة السوريّة: المسارات والأنماط

نيروز ساتيك

نحاول في هذا البحث التعرف إلى الظاهــرة الطائفية في مجريات الثورة السـورية (15 آذار/ مـارس 2011 - صيـف 2012)، لا بوصـف الطائفية ملازمة لهذه الثورة، بل بوصفها عرضًـا من أعراضها، وتُفهم في ضوء العوامل الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية لا في ضوء العوامل الدينية في حد ذاتها، وإن اسـتخدمت بعض القوى الطائفية العامل الديني لتعطي الصراع بُعدًا طائفيًا في صيغة «نحن وهم».

بُنيت الدراسة على ثلاث فرضيات بحثية استُخلصت من التاريخ السوري: دور العوامل الاقتصاديـة في توليد الحالـة الطائفية؛ العلاقة بين السياسـات الخارجية الاسـتعمارية وتسـيس الهويات الفرعية، ودور النخب المحلية في إسـقاطها، فضلًا عن تجليات أزمة الهوية مع عدم ترسخ مفهوم الدولة الوطنية في المشرق العربي.

عرضت الدراسـة معظم الحالات الطائفية التي حدثت في مسـار الثورة السـورية وتجلت بنمطين: الوعـي الطائفي البدائي والعنـف الطائفي (جرائم الكراهية والانتقام الجماعي والهجرة والخطف).

تُعزى حالة الاحتقان الطائفي الذي دفع إلى العنف الطائفي الذي قامت به الثورة السورية في حمص خصوصًا، وبعض المناطق السورية، من جانب الثورة السـورية، إلى الانقلاب على نمـط الحياة التقليدية للمجتمعـات المدينية مع الهجرة من الريف إلى المدينة، وانتشار العشـوائيات على أطراف المدن باتّباع الحكومات السورية سياسات اقتصادية ليبرالية من دون أن يكون ثمة نمط جديد ذو مضمون حضاري وثقافي يحفظ كرامة المواطنين وحقوقهم، في ظل غياب

شروط العدالة الاجتماعية والتنمية السياسية والاقتصادية والثقافية، ما أدى إلى تغير في النسقين الثقافي والاجتماعي في المجتمع السوري.

كما يُعدّ التفاوت في مستوى المعيشة بين أهم العوامل التي تؤدي إلى استمرار قوة الجماعات الوسيطة والولاءات التقليدية من عرقية وطائفية وقبلية. ولذلك، فإن التعامل مع القضية الطائفية يتطلب بالضرورة معالجتها على أسس الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والأمن الوطني السوري.

مقدّمة

تختلف الطائفة، بما هي تكوين اجتماعي ثقافي أنثروبولوجي تكوّن تاريخيًا في الاجتماع السياسي، عن الطائفية بوصفها نوعًا من سياسات الهوية تنتج طوائف مسيّسة، وتطبيقها لغايات سياسية أو اقتصادية أو سلطوية. وينطبق ذلك على المشرق العربي عمومًا. أمّا في الحالة السوريّة فورثت دولة الاستقلال نحو عقدين ونيف من سياسات الهوية الطائفية المنهجية والمنظَّمة التي اتّبعتها سلطات الانتداب الفرنسي، وخُيِّل بعد زوال الانتداب أن المجتمع السوري تجاوز هذه المسألة إلى حد ما، إلى أن فرضت المسألة الطائفية نفسها في الانتفاضة السوريّة بصور ووتائر مختلفة، مستترة أحيانًا وظاهرة وملموسة أحيانًا أخرى، يمكن قياسها كمؤشرات. وتَمثّل مضمون المسألة الطائفية في صوغها بأنّها صيغة من التناقض بين النظام السوري والانتفاضة على أسس مذهبية، وهذا نوع «فظ» من الوعي الزائف والمقلوب؛ إذ لا يمكن وسم الثورة السوريّة بأنّها انتفاضة مذهبية، بل هي مشروع تحرري يناهض الاستبداد، ويطمح إلى تحقيق الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، ويعكس جميع ما في التراث السوري من توجهات أو أيديولوجيات مدنية أو عصبيات غير مدنية. كما لا يمكن وصف الصراع السياسي الدائر في سورية بأنّه صراع طائفي؛ لكن تكمن المشكلة في التمييز ضد قطاع من المجتمع على أساس أي انتماء مذهبي والتعامل معه بأنّه

جماعة واحدة تسلك سـلوكًا واحدًا، بغض النظر إن كان هذا القطاع من عامة الشـعب أم من فئات معيّنة منه. لذلك، لا بد من فحص هذه القضية، ورصد مسارها وأسبابها في الانتفاضة السوريّة.

لهذا سـنعمل على تحليل الخلفية العميقة للظاهرة الطائفية وفق مقاربات التاريخ؛ بهدف فهم علاقات التحول بين الطائفة والطائفية في سـيرورة الثورة السوريّة.

أولًا: الطائفية باعتبارها هوية فرعية في التاريخ السوري

1 - الطائفية في العهد العثماني وأحداث عام 1860

سـخّرت الدولة المملوكية في بلاد الشام ما يشبه الإقطاع العصبوي كأداة مـن أدوات حكمها في المناطق التـي وجدت فيها تكوينـات اجتماعية قائمة على عصبيات قبلية أو إثنية أو مذهبية[1]. وعندما دخل العثمانيون بلاد الشـام في عام 1516، بعد هزيمة المماليك في معركة مرج دابق، اعتمدت السـلطنة العثمانية نظام المِلل في تعاملهـا مع جميع المجموعات الدينية والمذهبية التي اعترفت بها تلك السلطنة، وهو النظام الذي مارست به الطائفة الدينية حق رعاية أفرادها في إطار الدولة[2]. وبناء عليه، اعتبر العرب المسـيحيين ملّة، تعهدهم السـلطان بالحماية، والمحافظة على حياتهم وحرياتهم الدينيـة وغير الدينية، وعلى أموالهم، وأُعفوا من الخدمة العسـكرية في مقابل دفعهم الجزية[3]، بينما

---

(1) وجيـه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسـية فـي جبل لبنان والمشـرق العربي: من المتصرفية العثمانية إلى دولة لبنان الكبير (بيروت: منشـورات بحسـون الثقافية، 1986)، ص 13. نقل كوثراني في هذا الكتاب عن المؤرخين استخدام مصطلح الإقطاع الطائفي، كما أورد - نقلًا عن المؤرخ عبد العزيز محمد عوض - تسـمية عصبيات عنصرية لكل من الأكراد والتركمان والعرب، بينما سـمّى الإسماعيلية والعلوية والدروز والموارنة بالعصبيات المذهبية.

(2) كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية، ص 36- 37.

(3) فدوى أحمد نصيرات، المسـيحيون العرب وفكـرة القومية العربية في بلاد الشـام ومصر (1840- 1918)، سلسـلة اطروحات الدكتـوراه؛ 77 (بيروت: مركز دراسـات الوحـدة العربية، 2009)، ص 11.

استمرت السلطنة في تعاملها مع العرب المسلمين الذين لا ينتمون إلى مذهب أهل السنّة والجماعة (العلويون والدروز والإسماعيليون) بالسياسة المملوكية ذاتها القائمة على توازن دقيق متعدد الأشكال، وعلى علاقات الولاء أو الاستتباع للسلطات الأهلية والمحلية المتمثّلة في زعمائها أو شيوخها[4]. وعنى هذا استمرار حاكمية الإقطاع العصبوي كموجّه مستبد لنمط الحياة الاقتصادية والسياسية، وحتى الاجتماعية، لتلك القطاعات الأهلية. ولذلك عانت القرى العلوية الضيق والفقر، الأمر الذي كان يدفع بالأهالي إمّا نحو الامتناع عن دفع الضرائب الواجبة للسلطنة العثمانية، وإمّا نحو غزو السهول المجاورة. ويمتلئ التاريخ العثماني بأخبار الحملات التأديبية العثمانية للقرى العلوية، وهي حملات غالبًا ما كانت تتخللها إعدامات وأعمال حرق للقرى[5]. كما عاش الدروز في عزلة في جبل العرب، مع استمرار محاولات السلطنة العثمانية قيادة حملات لإخضاعهم وتأديبهم. وفي إطار ذلك، حافظت تلك العصبيات على أفكارها الاجتماعية، واختزنت في ذاكرتها التاريخية صورًا نمطية لتاريخها. كما كان تثبيت السلطات العثمانية سلطتها في منطقة معيّنة يتطلّب تحريض السلطات المحلية بعضها ضد بعض في إطار إعطاء السلطة للأقوى[6]. ومن هنا، تأتي الحروب التي خاضتها الجماعات الأهلية في ما بينها في وسط سورية وساحلها إبان العهد العثماني، خصوصًا بين الإسماعيليين والعلويين. كما أصدرت السلطنة العثمانية قوانين كثيرة عُرفت باسم «التنظيمات» (خط شريف كلخانة 1839، خط همايون 1856)، منحت بموجبها الطوائف غير الإسلامية مزيدًا من الحقوق، ساوت فيها بينهم وبين المسلمين للحد من التدخّلات الأوروبية في شؤون العثمانيين.

أما الجماعات الأهلية المسلمة التي لا تنتمي إلى مذهب أهل السنّة في

(4) وجيه كوثراني، هويات فائضة... مواطنة منقوصة (بيروت: دار الطليعة، 2004)، ص 109.

(5) وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 107.

(6) كوثراني، هويات فائضة، ص 109.

سورية في مرحلة التنظيمات وما بعدها، فلم تختلف الأوضاع عما كانت عليه، إذ ظلت تحمل مضامين ممارسة الالتزام الضريبي وصبغة الرفض للمعتقد المذهبي الخاص[7]، لأنها لم تكن مشمولة بقوانين التنظيمات. وأمّا الطوائف المسيحية فتمتعت بمزايا جديدة شملت مسائل تتعلق بالأحوال الشخصية والإعفاء من الضرائب والملاحقات القانونية، وتفاعلت مع المزايا الاقتصادية تبعًا لنظام الامتيازات الأجنبية[8].

بدأت حوادث العنف الطائفي تظهر في المشرق العربي منذ خروج جيوش محمد علي وعودة السلطنة العثمانية لفرض سيطرتها في بلاد الشام، بأشكال متقطعة في جبل لبنان في عام 1840، خصوصًا بين الدروز والموارنة، حتى بلغت ذروتها في عام 1860. كما شهدت مدينتا حلب في عام 1850 ودمشق في عام 1860 حوادث طائفية ضد الطوائف المسيحية بصورة خاصة. ويقدَّر عدد القتلى في مجمل بلاد الشام في تلك الفترة بنحو 20 ألف مسيحي، كما دُمّرت 380 قرية مسيحية، و560 كنيسة، و400 دير، فضلًا عمّا تكبّده المسلمون من خسائر بشرية ومادية[9].

في إطار سعي السلطنة العثمانية للبقاء قوة عظمى تماثل منافسيها من الأوروبيين في النهضة الصناعية، عملت على منح تراخيص للمستثمرين الصناعيين في المناطق القريبة من الموانئ[10]، ما أدّى إلى تشجيع الصناعة في دمشق وحلب لقربهما من الميناء الرئيس على المتوسط في بلاد الشام، أي ميناء بيروت. وترافق ذلك مع عودة التجارة الغربية إلى البحر الأبيض المتوسط ابتداءً من أواخر القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر، مع توسع الامتيازات

(7) كوثراني، السلطة والمجتمع، ص 109.

(8) سيار الجميل، تكوين العرب الحديث (عمان: دار الشروق، 1997)، ص 503.

(9) الجميل، ص 433.

(10) عملت الدولة العثمانية بعد عام 1880 على منح التراخيص الصناعية للمستثمرين المحليين المسلمين لصناعات مثل المطاحن أو المعاصر، انظر: إلبر أورطايلي، الخلافة العثمانية: التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر، ترجمة عبد القادر عبداللي (دمشق: دار قدمس، 2007)، ص 204.

الأجنبية في السـلطنة العثمانية[11]. وبعد عام 1750، بدت مدينة حلب مثلًا من أكثر مدن السلطنة إنتاجًا للمواد الخام المعدّة للتصدير إلى أوروبا[12].

توجهت الطوائف المسيحية في بلاد الشام نحو التجارة والخدمات المالية، بسـبب إبعادها عن مواقع الهيئة الحاكمة في مرحلة نظام المِلل[13]. كما ازداد مع نهاية القرن الثامن عشـر في سـورية عدد الوكلاء والمترجمين والمقاولين من الطائفة المسـيحية لدى التجار والقناصل الأجانب في ظل التطور التجاري السابق، تبعًا لاعتبارات متعددة، منها إتقان اللغات الأجنبية. لكن هؤلاء تحوّلوا أيضًا إلى تجار متمتعين بالامتيازات العثمانيـة للأجانب[14]. كما حصلوا على شـهادات (براءة) تسـبغ عليهم فوائد ضريبية ومزايا مما كان يتمتع بها التاجر الأوروبـي. كما ازدادت كثيرًا أعداد الشـهادات الممنوحة لأشـخاص يؤدون نظريًا خدماتهم مترجمين للبعثات الأجنبية[15]. ووصل عدد مترجمي القناصل في حلب إلى نحو ألف وخمسمئة شخص، وكانوا كلهم معفيين من الضرائب، ويعملون في التجارة[16]، لكن في الحقيقة لم يكن سـوى سـتة منهم يعملون بالترجمة، بينما كان يعمل الباقون في التجارة[17]. إضافة إلى ذلك، يورد بعض مؤرخي التاريـخ العثماني البارزين، من أمثال خليـل إينالجيك، أن التجار غير المسلمين في القرن التاسع عشر استطاعوا إقصاء التجار الأوروبيين، والسيطرة على التجارة في بلاد الشام؛ إذ بقيت خمس شركات تجارية بريطانية في دمشق وأربع في حلب في أواخر أربعينيات القرن التاسـع عشـر، بينما كان في حلب 110 مؤسسات تجارية للمسلمين وغير المسلمين[18].

---

(11) كوثراني، السلطة والمجتمع، ص 69.

(12) خليـل إينالجيك ودونالـد كواترت، تحريـر، التاريـخ الاقتصادي والاجتماعـي للدولة العثمانية، ترجمة قاسم عبده قاسم (بيروت: دار المدى الإسلامي، 2007)، ص 492.

(13) كوثراني، السلطة والمجتمع، ص 69.

(14) كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية، ص 44.

(15) إينالجيك وكواترت، ص 598.

(16) كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية، ص 44.

(17) إينالجيك وكواترت، ص 598.

(18) إينالجيك وكواترت، ص 599-600.

تراجعت الصناعة العثمانية في منتصف القرن التاسـع عشـر، وانخفضت صادراتها بصورة كبيرة جدًا، لكن خيوط الحرير وشرانقه ظلت السلعة الرئيسة التي تضمّنتها الصادرات العثمانية[19]. وفي الوقت ذاته، ازدادت حاجة فرنسـا إلى هذه السـلعة[20]، ما أدّى إلى ازدهار تجارتها، ومن ثم حافظ تجار الحرير على مسـتواهم التجاري في ظل حالة من الترابط بين الاقتصاد في بلاد الشام، تحديدًا في سـورية ولبنان، والاقتصاد الفرنسي[21]. ويكفي أن نقارن بين القيمة السـنوية لتصدير الحرير من ميناء بيروت في عام 1847 (1.192.000 فرنك فرنسـي) وفي عام 1857 (9.791.157 فرنكًا فرنسيًا)[*][22]، كي ندرك مدى زيادة النفوذ الاقتصادي للتجار المسيحيين، وارتفاع وتيرة اندماجهم في السوق العالمية بسبب نظام الامتيازات.

لا يعني ما سبق أن نفوذ التجار المسـلمين كان متدنيًا، بل ظلوا مسيطرين في التجارة بيـن موانئ المدن والأراضي التي تشـكّل خلفيتها (على الأقل في المناطق التي كان المسلمون أغلبية سـكانها) والمراكز المدينية في الداخل؛ إذ يورد خليل إينالجيك: «شـكّل المسـلمون أهم مجموعة مفردة من التجار في دمشـق عام 1840، على حين أنّه في حلب، كان عدد المؤسسات التي يملكها مسـلمون يفوق تلك التي يملكها المسيحيون واليهود بنسـبة تصل تقريبًا إلى اثنين لواحد (70 مقابل 40)»[23].

نسـتطيع أن نسـتخلص من كل ما سـبق أنّ ما حدث قبل عام 1860 هو

---

(19) كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية، ص 46، وأورطايلي، الخلافة العثمانية، ص 202.

(20) كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية، ص 46.

(21) أورطايلي، ص 205.

(*) قُدّرت تجارة الحرير من ميناء بيروت في عام 1836 بما يقارب 3.076.300 فرنك فرنسي، ولكنها انخفضت إلى 1.192.000 فرنك فرنسـي في عام 1847 بسـبب قلة الطلب الفرنسـي. وتبعًا لتقارب أسعار السوق في بيروت وفرنسا، ظهر اتجاه بتصديره إلى أوروبا، وهو ما ضاعف الإنتاج حوالى ثمانية أضعاف حتى عام 1857.

(22) دومينيك شـوفالييه، مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية فـي أوروبا، ترجمة منى عبد الله عاقوري، ط. 2 (بيروت: دار النهار، 2001)، ص 403.

(23) إينالجيك وكواترت، ص 601.

أنّ مجتمعات المدن التجارية شـهدت تغيّرات وتقلّبـات اقتصادية لفئة التجار والحرفيين، خصوصًا مع تحريم خط «شـريف كلخانة» احتكار العائلات تجارة ما أو صناعة سـلعة ما[24]، ما دفع هذه الفئة إلى الاحتجاج في أكثر من مرة، كان أبرزها في عام 1831 عندما فرض والي دمشق ضريبة «الصليان» على المخازن والمحلات، فهاجم الأهالي السرايا وحاصروا قلعة دمشق، وقتلوا الوالي[25].

أدت التغيّرات الاقتصادية في المجتمع الدمشـقي إلى نمو الهوية الطائفية على حسـاب تاريخ من العيش المشـترك، تبعًا لزيادة نفوذ التجار المسيحيين وتمتعهم بمزايا لم يحصل التجار المسـلمون عليها فـي ظل ظروف اقتصادية متقلّبـة. ولإثبات ذلك، يكفي المقارنـة بين مدينتين مختلطتين طائفيًا بنسـب متقاربة من المسلمين السُـنّة والمسيحيين: دمشـق واللاذقية. قُدّر عدد سكان مدينـة اللاذقية في نهاية القرن التاسـع عشـر بنحو 30 ألفًا (ثلاثـة أرباع من المسلمين وربع من المسيحيين)[26] – بما يماثل دمشق تقريبًا من ناحية النسبة – ولم يكن نشـاطها الاقتصادي قائمًا على التجارة فحسـب (المحدود بالأصل، والمتركز أساسًا على تجارة التبغ)، ولم يحدث فيها تغيرات اقتصادية تذكر قبل عام 1860[27]. ويتضح من خلال هذه المقارنـة بين مدينتين مختلطتين طائفيًا تخضعان للسلطة السياسية نفسها (إحداهما حدث فيها تغيرات اقتصادية، بينما حافظت الأخرى علـى طابعها الاقتصادي المتواضـع)، أنّ العامل الاقتصادي كان له دور مركزي في إحداث تغيّرات ثقافية، أسفرت عن ظهور أعمال العنف الطائفي. كما يُثبت ذلك هجرة العائلات المسيحية التجارية من دمشق بعد عام 1860؛ إذ كان عدد العائلات الأرمنية المسـيحية التجارية في عام 1860 يبلغ

---

(24) إينالجيك وكواترت، ص 581.

(25) فارس أشـتي، «الجذور التاريخية للحركات الاحتجاجية في الوطـن العربي،» في: عمرو الشـوبكي، محرر، الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي: مصر، المغـرب، لبنان، البحرين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 81.

(26) المقصود بمدينـة اللاذقية مركز المدينة من دون الريف، انظر: يوسـف الحكيم، سـورية والعهد العثماني، ط. 4 (بيروت: دار النهار، 1991)، ص 66.

(27) الحكيم، ص 96-94.

حوالى 30 عائلة، لكن في عام 1900 بقيت خمس عائلات منها فقط، لكنها لم تكن تعمل في التجارة[28].

يقودنا ذلك إلى استنتاج أن التغيّر الاقتصادي هو الذي يفرض أنماطًا مختلفة من التغيّر الثقافي، الأمر الذي قد يؤدي إلى اندلاع أعمال عنف طائفي في المجتمعات غير المتجانسة هُوياتيًا. وينطبق ذلك على مختلف مناطق بلاد الشام في تلك الفترة. لكن، لماذا لم يستمر التنافس أو الصراع الطائفي في دمشق، كما حدث في لبنان، على الأقل سياسيًا؟

يكمن الجواب في التدخّل الخارجي المباشر، وإنزال الدول الأوروبية قواتها في ميناء بيروت في آب/ أغسطس 1860، خصوصًا الفرنسية منها[29]، ومن ثم مأسسة الطائفية في جبل لبنان بكتابة القوانين والأنظمة على أساس طائفي (تمثّل ذلك في جبل لبنان بتقسيم العثمانيين والقناصل الأوروبيين المناطق والمناصب الإدارية في جبل لبنان على أساس طائفي)[30]. وبذلك كرّست الدول الأوروبية والسلطنة العثمانية نظامًا سياسيًا طائفيًا يتعامل فيه الفرد مع الدولة في مسارات طائفية، أرغب في ذلك أم لم يرغب.

2 - تسييس الاستعمار للهويات الفرعية: قومنة الطائفة

لم تكن الجماعات الدينية والإثنية (الأرمنية أو المسيحية أو الكردية أو الشركسية أو التركمانية) متجانسة جغرافيًا، بينما كان العلويون والدروز متمركزين في مناطقهم بسبب عزلتهم الجغرافية والثقافية عن المجتمعات المدينية. فقدمت سلطات الانتداب الفرنسي نفسها للجماعات الأهلية بوصفها المخلّص من عصور الاضطهاد التي عاشوها في عهود الأيوبيين والمماليك

(28) إينالجيك وكواترت، ص 602.

(29) أسد رستم، لبنان في عهد المتصرفية، ط. 2 (بيروت: منشورات مكتبة البوليسية، 1987)، ص 28 وص 30.

(30) للاطّلاع على تلك التفاصيل في التقسيمات المناطقية والإدارية على أساس طائفي، انظر: لبنان في عهد المتصرفية، ص 40-45.

والعثمانيين، لكنّها لم تعمل على تطوير البنية التحتية في مناطقهم أو على تحسين مستواهم المعيشي؛ إذ لم تتمكن من العيش وفق نمط الحياة الحديثة إلّا العائلات الموالية لها. وأمّا الأهالي عمومًا فظلوا يعيشون في المستوى السابق نفسه في عهد السلطنة العثمانية[31].

عملت السلطات الفرنسية على تشجيع النزعات الانفصالية أو تنميتها واستغلالها في مختلف المناطق السوريّة بتقسيمها سورية على أسس مذهبية طائفية بحت، لا على أسس جغرافية، إذ ألحقت منطقة مصياف مثلًا والمناطق المجاورة للساحل السوري بدولة «العلويين»، لأنّ جزءًا كبيرًا من سكانها كانوا ينتمون إلى الطائفة العلوية أو الطائفة الإسماعيلية، على الرغم من وقوعها في المنطقة الوسطى من سورية[32]. وطوال مدة الاحتلال، قُسّمت سورية في أكثر من مرحلة زمنية معينة إلى دويلات ومناطق حكم ذاتي بحسب الظروف السياسية المحلية والدولية، لا مجال لعرضها في هذه الدراسة.

يتضح ممّا سبق أنّ فرنسا اتّبعت سياسة طائفية بامتياز تعزز دور الجماعات الدينية والإثنية، ولم يكن ذلك من منطلق وطني أو حضاري تقدمي، بل حاولت خلق سياسات انفصالية لتعزيز استعمارها وديمومته في سورية بأقل التكاليف الممكنة. ولم تأخذ في الاعتبار مصالح الفئات المدينية التي تمتعت بمزايا اقتصادية وسياسية في عهد السلطنة العثمانية[*]، والتي استمرت مع الاحتلال الفرنسي باحتلالها المناصب السياسية، لكن من موقع تحوّلها إلى قوى معارضة ونضال مدني وطني ضد الاحتلال ضمن سياسة توازن قوى فرضها الأمر الواقع بين الوطنيين والفرنسيين[33].

---

(31) كمال ديب، تاريخ سورية المعاصر: من الانتداب الفرنسي إلى صيف 2011 (بيروت: دار النهار، 2011)، ص 44-55.

(32) يوسف الحكيم، سورية والانتداب الفرنسي (بيروت: دار النهار، 1983)، ص 41-68.

(*) تضررت مصالح الفئات المدينية من سياسات فرنسا الاستعمارية بسبب عوامل عدة، منها ربط العملة الورقية السوريّة الجديدة بالفرنك الفرنسي المتدهور في تلك الفترة، ما أهدر قسمًا كبيرًا من الثروة الوطنية. انظر: فيليب خوري، سورية والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية 1920 - 1945 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997)، ص 123.

(33) خوري، ص 25-28.

ردّت النخب السورية بصورة عامة على سياسات فرنسا الطائفية بتعابير أيديولوجية علمانية قومية تمزج بين القومية العربية والوطنية السوريّة[34]. وجسّدت الثورة السوريّة الكبرى (1925-1927) هذه التعابير فصاغت مبدأ «الدِّين للّه والوطن للجميع» الذي تبلور في سياسات الكتلة الوطنية، على الرغم من وجود نخبة مدينية متعاملة مع الاستعمار ومتنافرة مع النخبة الوطنية، ما سمح لفرنسا ببث الخلافات في ما بينها، والانحياز إلى مصلحة الفئة المتعاونة[35]. لكن الخطاب الوطني والقومي للنخب الوطنية جعلها المهيمنة أيديولوجيًا وسياسيًا، والأكثر شعبية في الشارع، تبعًا لمواقفها الوطنية.

استمر نضال الكتلة الوطنية لاستقلال الأراضي السوريّة ووحدتها، ودخلت في مفاوضات مع الحكومة الفرنسية من أجل توقيع معاهدة تضمن وحدة سورية واستقلالها. انقسمت النخب المحلية في كل من جبل الدروز والعلويين والجزيرة السوريّة بمختلف أطيافها الاجتماعية بشأن الوحدة بين مؤيد لها وانفصالي[36]. وأسفرت المفاوضات بين الحكومة الفرنسية والحكومة السوريّة عن توقيع معاهدة عام 1936 التي نصت على وحدة سورية وإلحاق المناطق السوريّة كلها بالعاصمة دمشق. لكن فرنسا، تبعًا لاعتبارات داخلية واستعمارية، نقضت المعاهدة في عام 1939، وأعادت فصل الساحل السوري

---

(34) خوري، ص 9.

(35) خوري، ص 96.

(36) أرسل زعيم المجلس التمثيلي في مدينة اللاذقية إبراهيم الكنج مذكرة قبل معاهدة عام 1936 يرفض فيها الانضمام إلى الوحدة السوريّة وانضمام اللاذقية إليها، مع توقيع حوالى 80 شخصًا من الزعماء العلويين وإرغام بعضهم على التوقيع. وفي المقابل، قام بعض الزعماء العلويين بإرسال مذكرة إلى الحكومة الفرنسية رفضوا فيها مذكرة إبراهيم الكنج وطالبوا بوحدة الأراضي السوريّة، انظر: ديب، ص 64-65. بينما تركز الصراع السياسي في جبل الدروز بين النخبة الدرزية المحصور في عائلة الأطرش قبل توقيع معاهدة 1936 وبعدها متمثّلًا بين الوحدويين والانفصاليين أو دعاة الحكم الذاتي الموسع، انظر: ستيفن همسلي لونغريغ، سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ترجمة بيار عقل (بيروت: دار الحقيقة، 1978)، ص 265. وفي الجزيرة السوريّة، كانت مطالب الانفصال موجودة عند مختلف التكوينات الاجتماعية. وكان بعض النخبة العربية والكردية والمسيحية قد وافق على الانفصال أو نوع من الحكم الذاتي. وكان الموظفون الفرنسيون يهاجمون النخبة الوطنية التي تدعو إلى الوحدة مع دمشق، وتقف إلى جانب الانفصاليين، انظر: لونغريغ، ص 312. لمزيد من التفاصيل حيال ذلك انظر: خوري، ص 275 (بالنسبة إلى الدروز)، والعلويين، ص 579-578، والجزيرة السوريّة، ص 591-582.

وجبل الدروز عن دمشق تمامًا، وأصدرت أنظمة خصوصًا لكل منهما، ورفعت «أعلامًا» علوية أو درزية في الدوائر الحكومية في كل منطقة منهما[37].

يتضح من الإصرار الفرنسي على تقسيم سورية إلى كيانات أو دويلات على أساس مذهبي أو إثني طوال فترة الاحتلال أنّ فرنسا كانت تعمل على إبراز الفوارق الاجتماعية والثقافية بين السوريين، وتفسّرها بأنها نتاج صراع طائفي له جذوره التاريخية[38]، مع العمل على توفير المقومات الاجتماعية والسياسية لإنشاء كيانات متخيّلة من خلال أمرين جوهريين: **الأول**، إنشاء قوات عسكرية منذ السنوات الأولى للانتداب بمسمّى جيش الشرق، بإشراف وثيق من الضباط الفرنسيين[*]، وكانت قد اعتمدت على الجماعات الدينية والإثنية والريفيين من العرب السُنّة، لأنّها اعتبرت أنّهم أقل تعرضًا لتأثيرات القومية العربية. فأنشأت كتائب خصوصًا مؤلفة من أرمن وعلويين وأكراد وإسماعيليين وشركس[39]. والثاني، الأحوال الشخصية؛ إذ عملت فرنسا في حالة العلويين والدروز على منحهم حق عرض قضاياهم التي تدخل في باب الأحوال الشخصية أمام محاكمهم الدينية، وذلك في الفترة 1926 - 1939[40]. وعلى الرغم من أنّه لا يوجد في الحالة العلوية نظام أحوال شخصية يختلف بأي طريقة عن نظام المسلمين السُنّة، إلا أن الحاكم الفرنسي أنشأ لمنطقة «العلويين» نيجر في عام 1920، بعد حصوله على وثيقة من القاضي الشرعي الإسلامي لمدينة اللاذقية الشيخ محمد العجان تؤيد فصل العلويين عن الإسلام كمذهب، وعمل على إقامة محاكم مذهبية خصوصًا بهم[41]. لكن وجهاء ومشايخ علويين رفضوا في عام 1933 بأن يكون للجماعات المذهبية الإسلامية عمومًا، والعلويين

---

(37) لمزيد من التفاصيل في شأن منطقة العلويين، انظر: لونغريغ، ص 315، وعن جبل الدروز، ص 308.

(38) لونغريغ، ص 50.

(*) بدأ عملها في عام 1921، ووصل عددها إلى 7000 من كل الرتب في عام 1924، انظر: لونغريغ، ص 167.

(39) ديب، ص 54.

(40) لونغريغ، ص 333.

(41) الحكيم، ص 41-68.

خصوصًا، قانون أحوال شخصية مستقل يميزهم من الدين الإسلامي[42]. كما أكد علماء أهل السنّة في مؤتمرهم الذي عقد في شباط/ فبراير 1939 وحدة المسلمين[43]، بينما رفضت فرنسا هذه القرارات وأصرت على إعمال قانون الأحوال الشخصية الفرنسي[44].

تندرج تلك السياسات الاستعمارية ضمن أيديولوجيات أوروبية التمركز في رؤية التاريخ، وتروي فيها منظورات استشراقية للآخر. ويندرج في هذا الإطار مقاربة الظاهرة القومية بوصفها ظاهرة تحمل في طياتها النموذج التاريخي الأوروبي، وتجعل من المحليين تابعين ثقافيًا وسياسيًا إلى المستعمر من دون الأخذ في الاعتبار آراء الجماعات التابعة أو سكان المنطقة[45]. وكان من الممكن أن تنجح السياسات الفرنسية في تطبيق هذا النموذج وتحويل الطائفة إلى جماعة متخيّلة، لأنّها استطاعت إخراجها من حدودها الجغرافية المحددة بالبلدة أو القرية والتعبير عن الانتماء إليها عن طريق وكلائها المستوردين ثقافتها[46]. غير أن مَن أفشل هذه المحاولات الفرنسية هو النخب

---

(42) الزعماء الذين وقّعوا مذكرة عام 1933 هم: جابر أفندي العباس، يوسف أفندي الحامد، والمشايخ سليمان الأحمد، أحمد ديب الخير، عيد الخير، خضر الأحمد، علي نصر حكيم، حامد المحمود، عبد الله عابدين، ياسين عبد اللطيف، إبراهيم يوسف عيد بالأصالة عن نفسه، بالوكالة عن الزعيم الشيخ صالح العلي، داود حسن اريزة، علي لناصر ممثّلًا سلمان المرشد، وعن قضاة المذهب الرسميين: أحمد حبيب مفتي بانياس، عبد اللطيف سعود قاضي القضاة، عيسى سعود، علي حمدان عمران. ووافق على هذه المقررات ووقّعها كلٌ من الزعماء: إبراهيم الكنج، محمد جنيد، نديم عزيز، أحمد أصلان، علي الأسد، إبراهيم مخلوف (النذير، 22 آذار/ مارس 1939). ويمكن الرجوع أيضًا إلى: عبد اللطيف اليونس، ثورة الشيخ صالح العلي، ط. 2 (دمشق: دار اليقظة العربية، د. ت.)، ص 88. استند المؤلف في هذه المعلومات إلى أبحاث جارية في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات يعدها الباحث المقيم في المركز محمد جمال باروت عن التاريخ الاجتماعي والسياسي السوري الحديث من أواخر العهد العثماني وحتى عام 2010، وسمح مشكورًا باستخدامها.

(43) لونغريغ، ص 295.

(44) لونغريغ، ص 295.

(45) تيموثي ميتشل، «مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة»، ترجمة بشير السباعي، ص 100-121، منشورة أصلًا باللغة الإنكليزية في: *Journal of Comparative Politics*, no. 18 (1998).

(46) بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب؛ تقديم عزمي بشارة (دمشق: دار قدمس، 2009)، ص 29.

المحلية السـورية بمختلف أطيافها، على الرغم من وجـود نخب متعاونة من جميع التكوينات الاجتماعية من خلال نضالها المدني السـلمي أساسًا، إضافة إلى الدور الرمزي والمعنوي للثورات الكفاحية ضد الاحتلال.

ثانيًا: هوية وطنية ناشئة في دولة حديثة

لا تنشـأ الهويات الحديثـة من أواصر الـدم والقرابة أو اللغـة أو الثقافة بالضرورة، وإنّمـا قد تولد من حـوادث جديدة كالحـروب أو المجاعات أو الأزمات. تستحدث فيها الهويات السياسية الحديثة الناشئة من اختلاط السكان بعضهم ببعض في إطار جغرافي معيّن وزمن جديـد يؤرخ لمرحلة جديدة[47]. وهذا ما ينسحب على الوطنية السـوريّة؛ حيث مثّلت مرحلة ما بعد الاستقلال بداية انفتاح المجتمعات الأهلية بعضها على بعض. كما مثّلت الدولة السـوريّة بحدودها الجغرافية المرسومة وفق خرائط سـايكس - بيكو الكيان الجغرافي المتخيّل للسوريين. ومثّل جلاء الاستعمار الفرنسي عن سورية في 17 نيسان/ أبريل 1946 بداية لمرحلة زمنية جديدة تؤرخ للدولة السوريّة المستقلة حديثًا.

تنتـج الحداثة في غياب النمـوذج الغربي ما هو جديـد وأصيل وحاضر ومرجعي في المجتمعـات، وإن تلاقت في جزء منها مع الحداثة الغربية، لكنّها ليسـت هي[48]. كما يتطلب أن تتحوّل جماعة معيّنة واعيـة بذاتها إلى جماعة متخيّلة، مواجهات أو حـوادث تصاغ فيها الذات عبر الآخرين[49]، وهي الذات التي كانـت غائبة عمومًا في الحالة السـوريّة[*]. ولذلك أنتج مشـروع التحرر

(47) للتوسع في هذا الموضوع وفي أصول القوميات، انظر: أندرسن، الجماعات المتخيلة.

(48) ميتشيل، «مدرسة دراسات التابع».

(49) تيموثي ميتشـيل، حكم الخبراء: مصر، التكنو- سياسـة، الحداثة، ترجمة بشـير السباعي وشريف يونس (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 294.

(*) لعل الاسـتثناء الوحيد هو إرهاصـات فتنة طائفية في حكم العقيد أديب الشيشـكلي، لكنّها ظلت اسـتثناء ولم تكن أساسًا. إن وصف جماعة معيّنة واعية بذاتها لا ينطبق على الأقليات فحسب، بل على أي جماعة تستند إلى أساس ديني أو مذهبي أو إثني أو أي شيء آخر أيضًا، وقد يحدث أن يلتقي في جماعة أكثر من أساس.

الوطني السياســي في فترة ما بعد الاســتقلال في ســورية صراعًا سياسيًا بين أحزاب مختلفــة الأيديولوجيات وذات خلفيات اجتماعيــة متنوعة، أو صراعًا بين المدنيين والعســكريين. بيد أنــه بالتأكيد لم يكن طائفيًــا، بل على العكس من ذلــك، مثّلت المرحلة نجاحًا ديمقراطيًا ذا طابــع مدني من أنجح التجارب فــي دول العالم الناشــئة حديثًا؛ إذ لم تتبــوأ الطائفية السياســية فيه أي مكان، وإن بقيت المتخيلات الطائفية الاجتماعية موجودة في المجتمع الســوري[*]. وللدلالة على أهمية إنجاز ما أنتجه المشروع التحرري الوطني السوري في هذه المرحلة، يكفي المقارنة بين المشــروع الاستعماري الذي أنتج دويلات طائفية بادعاءات التمدن والحداثة، ومشــروع الاســتقلال الذي أنتج صراعًا سياســيًا وحراكًا ديمقراطيًا.

سبق أن أشرنا إلى أنّ النخبة الســوريّة ردّت على سياسات فرنسا الطائفية بأيديولوجيــا علمانية ذات مضمون قومــي ووطني ســوري. ولذلك جاء في المبادئ التأسيســية للكتلة الوطنيــة التي تمثّل النخــب المدينية، خصوصًا في محافظات دمشــق وحلب وحماه وحمص، بيانات وســطية تدعو إلى الوحدة الســوريّة الكاملة، لكن مع حق لبنان في تقرير مصيره. كما تسعى إلى الاتحاد مع الأقطــار العربية الأخرى، شــرط ألّا يتعــارض ذلك مع أهــداف كل قطر عربي[50]. وفي هذا الســياق، كان الضباط الكبــار المتحدرون من تلك الفئات مسيطرين على الجيش في الأعوام التالية للاســتقلال. كما ألغت أول حكومة ســوريّة بعد الاســتقلال الرســوم الإدارية المرتفعة لدخول الكلية الحربية في حمص التي كانت متاحة لأبناء العائلات المدينية مســلمين ومســيحيين، نظرًا إلى تقدّم أوضاعهم الاقتصادية، ما مكّن أبناء الريف الســوري (علويين ودروز ومســيحيين وســنّة ريفيين) من دخول الكلية الحربية[51]، فــي مرحلة صعود

(*) يتمثل ذلك في روايات أو تفسيرات طائفية، صحيحة أكانت أم لا، لكنّها تبقى هامشية مقارنة بما أُنجز من وحدة سوريّة وتجربة ديمقراطية.

(50) خوري، ص 131.

(51) باتريك سيل، الأســد: الصراع على الشرق الأوســط، ط. 10 (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر،2007)، ص 67-68.

حركات الشــباب القوميــة العلمانية الســوريّة الجديدة، وفــي مقدمها حزب البعث، ثم حزب البعث العربي الاشــتراكي الذي جذب جماهير فلاحية غفيرة إليه بســبب قيادة حزب العربي الاشــتراكي للحركة الفلاحية، وكذلك الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي جذب إليه كثيرين من الشباب العلمانيين في الأرياف، إضافة إلى الحركات الشــيوعية إلى حد ما. وسمح ذلك بوصول هذه النخبة العســكرية العلمانية إلى السلطة في مطلع الستينيات، وكانت بحاجة إلى أيديولوجيا تعبر عن أهدافها وتطلّعاتها وتحررها من الواقع الاجتماعي الســائد في الأرياف الســوريّة، ووجدتها في فكر حزب البعث العربي الاشتراكي الذي أتاح لها تحقيــق مصالحها في اتّباع سياســات اقتصادية تكفل المســاواة بين المدينة والريف، أهمها الإصلاح الزراعي[52].

يمكن إجمال المرحلة منذ بداية حكم البعث وحتى منتصف الثمانينيات من القــرن الماضي بعناوين الصراع السياســي بيــن التيارات البعثية نفســها والبعثيين والناصريين والســلطة الحاكمة والإخوان المســلمين، على الرغم مــن اتخاذها منحــى طائفيًا فــي أكثر من مــرة، لكن الجذر الأســاس لتلك الصراعات كان سياســيًا، ويتضــح ذلك بعدم تكرار تلــك الحوادث في ظل ظروف الاســتقرار. كما ارتفعت في هذه الصراعات حدة الخطاب الطائفي، مرتبطًا بالمتغيرات الإقليمية والحسابات الدولية في تلك الفترة[53]. وأمّا على الصعيــد الاقتصادي فعملت الحكومات المتتالية منذ اســتلام حافظ الأســد الســلطة في عام 1970 على الابتعاد عن نموذج صلاح جديد، المنحاز جدًّا إلى الريف الســوري، واعتماد نموذج يوائم بين مصالح الطبقات البرجوازية والسياسات البعثية الاشتراكية.

عمل حزب البعث طوال مدة حكمه على تعزيز الهوية العربية في المجتمع

---

(52) خوري، ص 694.

(53) لمزيد من التفاصيل الدقيقة في شــأن هذه الخطب، انظر: نيقولاوس فان دام، الصراع على السلطة في ســورية: الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياســة 1961-1995، ط. 2 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995)، ص 132 - 172.

السوري بتركيزه على العروبة في مناهج التعليم بمراحله كلها(*)، لكن من دون وجود مشــروع حضاري يغني العروبة ويقوم على تحرير الفرد ويضمن حقوق الإنسان، إلى أن أضحت مادة التربية القومية الاشتراكية مادة جافة مرفوضة لدى الطلاب الســوريين. لذا حاولت الســلطة الحاكمة التركيز على الهوية الوطنية في الأعوام العشــرة الأخيرة، فعملت على إدخال دروس خصوصًا عما سمّته الحضارة السورية في مادة التربية القومية الاشتراكية، وخففت من النبرة العروبية في مناهج تدريسها، مع استمرار قمع الحريات وتغييب أي نوع من الحراك في الحياة السياسية. ولذلك حدث التضارب بين الهوية الوطنية والهوية العربية في المجتمع العربي السوري، ما ســمح ببقاء الهويات ما قبل الوطنية في المجتمع السوري الموروثة من الحقبة الاستعمارية بعد تقاعس السلطة عن بناء المجتمع وعدم قدرة المجتمع على بنــاء الدولة. إن عدم وضــوح الأيديولوجيا وتعدد الثقافات واختلافهــا الممزوجة بالظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياســية أعلاه، دفع بأفــراد المجتمع العربي عمومًا إلى الوقــوع في حالة من الاغتراب والتشــتت في ما يتعلق بترتيب أولويات الانتماء وتحديد الهوية. ويعترف حليم بركات في كتابــه **المجتمع العربــي المعاصر** بوجود حالة مــن عدم الاندماج الاجتماعي في المجتمعــات العربية باســتمرار الولاءات التقليديــة في البنى الاجتماعية الداخلية في الدولــة الوطنية. ويرى أنّه جرى في العقدين الأخيرين «تعزيز الولاء للجماعة على حساب الولاء للدولة والوطن»[54]. ولا يبتعد عزمي بشــارة عن هذه الفكرة في كتابيه **في المســألة العربية: مقدمــة لبيان ديمقراطي عربي**، و**المجتمع المدني: دراسة نقدية**، بتأكيده أنّ الاستبداد السياسي دفع إلى نمو الهويات الفرعية على حســاب الهوية الوطنية، وهي انتماءات يتبنّاها إنسان الحداثة الخاسر[55].

(*) لا يوجد فــي مناهج التعليم الســوريّة أي مضاميــن طائفية، حتى أن حــوادث عام 1860 والتقسيمات الطائفية إبان الاحتلال الفرنسي لا تدّرس في كتب التاريخ المدرسية.

(54) حليم بــركات، **المجتمع العربــي المعاصر: بحث فــي تغير الأحــوال والعلاقات**، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 87-94.

(55) انظر على ســبيل المثال: عزمي بشــارة، **المجتمع المدني: دراســة نقدية** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 280.

في ظل هذه البينة الاجتماعية السابقة، شهدت الأعوام العشرة الأخيرة في تاريخ سورية، حتى بداية الثورات الشـعبية العربية في بداية عام 2011 جمودًا سياسيًا شـبه كامل، مع حالة من الاسـتقرار الأمني على الصعيد الداخلي. في هذه الفترة، احتكرت السـلطة السياسية، وهمّشـت قضايا الحريات السياسية لمصلحة سياسات اقتصادية ليبرالية قائمة على الخصخصة تتلاقى فيها مصالح رجال الأعمال مع مصالح الاستبداد السياسي، ولم تنعكس نتائجها على الفئات الاجتماعية المهمشـة إلّا بمزيد من الفقر وتدنّي مستوى المعيشة[56]. وفي ظل غياب المؤسسـات أو الأحزاب القادرة على إيصال مطالب المواطنين، لم يبقَ إلّا الشارع وسيلة للاحتجاج على الواقع الاقتصادي والسياسي.

ثالثًا: الطائفية في الثورة السوريّة

انطلقت الثورة السـوريّة فـي 15 آذار/ مارس 2011 في سـياق اندلاع حركة الاحتجاجات والثورات العربية في تظاهرة من سوق الحميدية التاريخي إثر نقاشات مطوّلة على صفحات «الفيسـبوك» لشباب مدنيين يمثّلون مختلف الفئات الاجتماعية السوريّة[57]. وعلى الرغم من تَحدُّث مصوّر التظاهرة بلهجة سـاحلية عن أهداف المحتجين بالحريـة والديمقراطية، إلا أنـه اختتم كلامه بالإشـارة إلى أنّ المحتجين هم من الطائفتين الإسـلاميتين «السنّة والعلوية»، وأنّهم سيسقطون معًا النظام السـوري. ولا يعبّر ذلك إلّا عن إدراكهم أنّ هناك هاجسًـا طائفيًا في المجتمع يتربص بهم حاولوا أن ينفـوه من اليوم الأول[58].

(56) لمزيد من الشرح في شـأن التفاصيل الدقيقة لحالة المجتمع السوري في الأعوام العشرة الأخيرة، انظر: محمـد جمال باروت، العقـد الأخير في تاريخ سـورية: جدليـة الجمود والإصلاح (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسـة السياسات، 2012)، ومنير الحمش، الاقتصاد السـوري في أربعين عامًا: دراسـة تحليلية للتطورات الاقتصادية والاجتماعية في سـورية 1971-2010 (بيروت: منتدى المعارف، 2011).

(57) من شـهادة مروة الغيمان في مقابلة أجراها معها نيروز غانم ساتيك في مقر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة بتاريخ 5/ 9/ 2011.

(58) انظر مقطع فيديو للتظاهرة: <http://www.youtube.com/watch?v=75Ng0J6DdH0&feature=related>.

والهاجس ذاته كان موجودًا لدى أغلب رجال السلطة التي تخشى مشاركة الجماعات الأهلية في احتجاجات تفقدها شرعيتها وزعمها أنها «حامية الأقليات»[59].

1- المرحلة الأولى: الوعي الطائفي البدائي (15 آذار/ مارس - 16 تموز/ يوليو 2011)

استورد النظام السياسي في سورية مأجورين وجنّدهم لقمع التظاهرات، مستفيدًا من التجربة المصرية في الأعوام العشرة الأخيرة، التي تقوم على تجنيد أشخاص يفتعلون مشكلات مع المحتجين لإجبارهم على استخدام العنف، حتى تستطيع القوى الأمنية قمعهم بوسائل وحشية. وكان هذا هو الدور الأساس لهؤلاء المأجورين في بداية الانتفاضة السوريّة، ومن ثم تطوّر دورهم مع تطور الحوادث في سورية إلى القتال مع القوى الأمنية[60]. لكن لم يقتصر تجنيد المأجورين («الشبيحة») لقمع التظاهرات في جميع المناطق السورية على الطائفة العلوية، بل كان مرتكزًا على درجة الولاء للنظام في المناطق القريبة من الاحتجاجات. وتضمّن هذا التنظيم رجالًا مأجورين ومجرمين جنائيين وحزبيين من مختلف الطوائف والأديان؛ فعلى سبيل المثال تولّى رجال العشائر الموالية للسلطة قمع التظاهرات في مدينة حلب وريفها وفي دير الزور والرقة، ومقاتلون من حزب العمال الكردستاني في المناطق الكردية، وحزبيون

(59) يتبين ذلك في حادثة ذات دلالة في أحد فروع الأمن بعد اعتقال القوى الأمنية بعض الشباب المشاركين في اعتصام وزارة الداخلية في 16/ 3/ 2011، عندما سأل المحقق أحد الشباب: ما اسمك؟ قال الشاب: ريان سليمان، ثم عاد رجل الأمن وسأله: من أين أنت؟ فذكر الشاب اسم قرية من قرى طرطوس، فقال رجل الأمن له: حتى أنت! وقام بصفعه على وجهه، بعد أن تأكد أنه ينتمي إلى الطائفة العلوية. من شهادة الناشط السياسي ضياء دغمش، أحد المشاركين في اعتصام وزارة الداخلية، في 7/ 9/ 2011 في مقابلة في فندق الريتس في الدوحة. وعند البحث عن اسم هذا الشخص، تبين فعلًا أنّه كان من المشاركين في الاعتصام، وهو طالب طب بشري أُفرج عنه لاحقًا، انظر: موقع حقوق الإنسان في سورية:
<http://syrianrights.org/index.php?option=com_content&view=article&id=104: 2011-03-26-23-22-12&catid=36: mo3taklen>.

(60) مقابلة شخصية مع أحد هؤلاء المأجورين في دمشق، 10/ 11/ 2011.

تابعون لحزب البعث العربي الاشتراكي في دمشق ودرعا، وفلسطينيون ينتسبون إلى الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين - القيادة العامة.

رأى المحتجون في استحضار المأجورين («الشبيحة») سلوكًا طائفيًا في مناطق التماس على خلفيّة انتمائهم إلى الطائفة العلويّة في المناطق المتجاورة في حمص واللاذقية وبانياس وجبلة، وإلى دفع التفاعلات السياسية إلى الانحراف باتجاه الهويات الفرعية. كما كان لخطاب السلطة في قراءة حوادث الانتفاضة ضمن منهج المجموعات المسلحة «التكفيرية» دور أساس في تكريس الحالة الطائفية لدى الجماعات الأهلية[61]، بل عمدت السلطة إلى تحويل الوعي الطائفي البدائي إلى أفعال طائفية تؤدي إلى ردة فعل طائفية في المقابل، حيث عملت في بانياس في نيسان/ أبريل 2011 على نقل المحتجين المعتقلين إلى قرى علوية مجاورة، وقدمتهم بوصفهم سلفيين تكفيريين، وأهانتهم علنًا في الشوارع[62]، أو العمل على تسريب مقاطع فيديو تُظهر حالات تعذيب القوى الأمنية لمعتقلين وفيها يتحدث المُعذِّب بلهجة ساحلية مثل «بدكن حرية، هي مشان الحرية» أو إجبار المعتقل على قول «لا إله إلّا بشار». وفي المقابل استعمل المعارضون المحليون في مرحلة لاحقة في بعض الأحيان خطابًا تظهر فيه ملامح طائفية من خلال الإشارة إلى أنّ النظام يسعى إلى إنشاء دولة علوية، أو أنّ أهل الساحل هاجروا إلى الشام من أجل قتل أهلها، أو تضخيم قضية مشاركة مقاتلين من حزب الله أو التيار الصدري في العمليات القمعية، على الأقل في السنة الأولى من الثورة السوريّة[63].

---

(61) «الداخلية: تمرد سلفي مسلح سنلاحق تنظيماته أينما وجدت،» جريدة البعث السوريّة، 19/ 4/ 2011، انظر: <http://www.albaath.news.sy/user/?id=1116&a=99081>.

(62) رامي عبد الرحمن، رئيس المرصد السوري لحقوق الإنسان، «من دون حل سياسي فإننا نسير نحو حرب أهلية،» و«الرهان على انشقاقات ألوية عن الجيش ليس واقعيًا،» مقابلة مع جريدة السفير اللبنانية، 30/ 1/ 2012: <http://www.assafir.com/Article.aspx?EditionID=2063&ChannelID=49059&ArticleID=2750>.

انظر أيضًا مقطع فيديو يوضح إهانة المعتقلين في قرية البيضا في بانياس: <http://www.youtube.com/watch?v=wGLMX-DicHY&feature=related>.

(63) متابعات الباحث لوسائل الإعلام ومقاطع الفيديو، ومن الأمثلة على ذلك الشعارات التي رُفعت ضد حزب الله وإيران في بداية الثورة السوريّة والتي اختفت تمامًا في وقت لاحق، ثم عادت بعد =

تعبّر أزمة الهوية عن مخاطر في ظلّ عدم الاستقرار السياسي الداخلي، نتيجة الشعور بعدم الأمان وعدم الاستقرار، ما يسمح لبعض الزعامات التقليدية بالتأثير في الشعب سلبًا على نحو يعبّر عن هواجسها الطائفية أو العشائرية، خصوصًا في ظل غياب المؤسسات المدنية القادرة على التأطير السياسي والاجتماعي للمواطنين. ولذلك، تجلت الحالة الطائفية البدائية في مسار الانتفاضة السوريّة بأحد صورها بتخلّف الجزء الأكبر من الجماعات الأهلية عن المشاركة في الاحتجاجات، نظرًا إلى زيادة الشعور التضامني الداخلي في أوقات الأزمات الاجتماعية، ويتحول في الوقت ذاته الصراع على السلطة إلى صراع من أجل البقاء[64]. ولم تنفع مشاركة عشرات المواطنين السوريين من الطائفة العلوية في الاحتجاجات في تغيير هذه الصورة؛ إذ طلب المحتجون في اللاذقية منهم المغادرة كي لا تقتلهم قوى الأمن وتتهم المحتجين بقتلهم[65]، ما قد يؤدي بدوره إلى اندلاع فتنة طائفية. وأمّا في حمص فتعرضوا لقمع شديد ضمن منهج قمع الاحتجاجات[66]. من هنا، نستطيع أن نفهم لماذا تعاملت القوى الأمنية مع الاعتصامات في الساحات بالعنف، منعًا لنشوء حالة مدنية مماثلة لمشهد ميدان التحرير في الثورة المصرية، وبقاء الاحتجاجات في حيز الحي السنّي، ضمن إطار تقسيم المجتمع السوري إلى فئات، لا كشعب واحد.

= أن انحازت إيران وحزب الله إلى النظام في سورية حتى وصل الأمر إلى استعمال خطاب بصيغة: نحن وهم، فقد ردد محتجون في حلفايا في ريف حماه في 27/ 6/ 2011 حاملين أعلام تركيا «نحن دستورنا القرآن، ينهي حزب الله وإيران، ردد للإيمان، نحن قائدنا العدنان، قائدهم في السرداب»، والمبالغة في السنة الأولى على الأقل من عمر الثورة السوريّة بدور حزب الله أو الأحزاب الشيعية في العراق في القتال في سورية.

(64) انظر: برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط. 3 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 34. وشهدت بعض المناطق العلوية والدرزية تظاهرات محدودة العدد، لكن المشاركة الأكبر كانت من الإسماعيليين في مدينة السلمية، خصوصًا مع بداية الثورة، ولكنّها لم تستمر في وقت لاحق.

(65) مقابلة شخصية في اللاذقية مع علي رحمون، ناشط ومعتقل سياسي وأحد المشاركين في الاحتجاجات والاعتصامات في 5/ 7/ 2012.

(66) من شهادة ناجي طيارة مع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أجراها نيروز غانم ساتيك في الدوحة، فندق الريتس في 8/ 9/ 2011.

أدّى اتّباع الحكومة السـورية سياسـات اقتصادية ليبرالية، وما أفرزته من نتائج، إلـى تضرر الزراعة. وترافـق ذلك مع موجة من الجفاف أسـفرت عن حالة من الفرز الطبقي الواضح بين الريف السـوري والمناطق المهمّشـة على أطراف المدينة من جهة، والمدن والمناطق الغنية من جهة أخرى. وأفضى ذلك إلى كسـر القاعدة الاجتماعية التي بنى عليها حزب البعث سياساته الاقتصادية والاجتماعية منذ استلام حافظ الأسد السلطة في عام 1970 كما ذكرنا. لذلك كانت الشريحة الأولى هي العماد الأسـاس والأول للحركة الاحتجاجية، لكن تخلّف الأريـاف ذات الأغلبيات العلوية والمسـيحية والدرزية عن اللحاق بها لأسباب وهواجس أمنية، والخوف من التغيير، دفع نحو خلق حالة من الطائفية، تجلّت في وعي طائفي بدائي لدى المواطنين السـوريين بمختلف شـرائحهم الاجتماعية.

ترك تخلّـف الجماعـات الدينية والمذهبيـة الأهلية غير السُـنّية - التي بات سـلوك «الأقليات» في مراحل الأزمات يتحكم باتجاهات سـلوكها العام واضطراب مواقفها - عـن اللحاق بالحركة الاحتجاجية شـعورًا سـيئًا لدى الشـارع المحتج تجاه الجماعات الأخرى، واعتبارها كأنّهـا راضية عن عنف النظام تجاه الشـارع المنتفض. وأدّى ذلك إلى حصـول بعض الانحرافات في الشـعارات الطائفية، وإن كانت محدودة عمومًا، في بعض المناطق المعارضة، مثل «بدنا نحكي على المكشوف علوية ما بدنا نشوف»، و«العلوية على التابوت والمسـيحية على بيروت». وظهرت شـعارات في المناطق المؤيدة مثل «قاقي يا عيني قاقي بشار الأسـد باقي»(*). ولّدت هذه الهتافات خيالات طائفية لدى أجزاء من المجتمع السـوري بالتركيز على الشعارات السـابقة المحدودة جدًا وعدم سماع شـعار «واحد واحد.. الشعب السـوري واحد» الذي انتشر كثيرًا في الشـارع المحتج. كما كانت تتولد الخيالات الطائفية للأهالي المعارضين في مناطق التماس بعد كل قمع تنزله بهـم القوى الأمنية، كتناقل أهالي حمص

(*) كان هذا الشـعار يُردد بين الناس بلهجة أهل السـاحل في المناطق المؤيدة للأسد، وتنطوي العبارة على مضمون طائفي واضح.

شائعة أنّ نســاء علويات في أحياء الزهراء والنزهة يزغردن فرحًا بفض اعتصام حمص في 18 نيســان/ أبريل 2011 في الســاحة العامة، علــى الرغم من أنّ الجريمة حصلت قبل صلاة الفجر، كما أنّ المســافة الفاصلة بين تلك الأحياء والساحة العامة في حمص لا تسمح بسماع أصوات الزغاريد.

إنّ تخلف جزء كبير من الطبقة الوسطى والطبقة المثقفة في مدينتي دمشق وحلــب - اللتين تتضمنان أكثر من 37 في المئة من ســكان المدن الســوريّة، وهما الخزان الأكبر للفئات الوســطى القوية اجتماعيًا - عن الالتحاق بالحركة الاحتجاجية لأســباب اقتصاديــة واجتماعية وثقافية وسياســية متعددة، وتركّز التظاهرات في المناطق الريفية والمدن - البلدات الصغيرة المهمَّشــة اقتصاديًا واجتماعيًا - إضافة إلى اســتمرار النظام في تعاطيــه الأمني مع الاحتجاجات، أدّى كل ذلك إلى تأثر فئات واسعة من الشــارع المحتج بأفكار الشيخ السلفي عدنان العرعور الذي تبنّى خطابًا شــعبويًّا ذا ملامــح ومضامين طائفية في كثير من الأحيان، ما سمح بزيادة الاستقطاب الطائفي في بعض المدن السوريّة عبر صيحات التكبير في الليالي، أو حصر الثورة في أتباع السلفية الشعبية.

2 - المرحلة الثانية: أنماط من العنف الطائفي

بدأ العنــف الطائفي فــي حادثة ذات دلالــة تختصر مجمــل التطورات السياسية والاجتماعية للثورة الســوريّة بعد مرور حوالى أربعة أشهر. بدأ ذلك في بدايات تموز/ يوليو 2011 بنشــر بعض زعامــات المأجورين المتعاونين مع قوى الأمن مقاطع فيديو لفتيات يبدّلن ملابســهن في غرف قياس محلات تجارية. وادّعى هؤلاء أنّ بعض أصحاب المحلات التجارية التي يمتلكها تجار من الطائفة السنّية يصورون بنات من الطائفة العلوية. وفي 16 تموز/ يوليو قتل مســلحون معارضون ثلاثة شــبان علويين مدنيين مخطوفين(*)، بعد أن اقتلعوا عيونهم. لكن قــوى الأمن فبركت الصــور، وادّعت أنّ الجثــث قُطّعت ومُثّل بها بطريقة مبالغ فيها. وعندما وصل الخبر إلــى الأحياء ذات الأغلبية العلوية،

(*) طلاب جامعيون، مواليد عام 1982، من مجموعة بصمة سورية.

استنفر الأهالي. واستطاع المأجورون المرتبطون بالأمن تجميع بعض الشباب، وهاجموا المحلات التجارية المتهمة بتصوير البنات، وهي المحلات المعارضة نفسها التي تشارك في الإضرابات، بينما لم تحطَّم المحلات المجاورة التي يملكها تجار موالون للسلطة ينتمون إلى الطائفة السنّية. وحدث ذلك بوجود حوالى 100 عنصر أمن. ورفضت السلطات المحلية في حمص التدخل لوقف التخريب أو منع حدوث اشتباكات بين الطرفين[67]. غير أن النخبة المثقفة من الطائفة العلوية استطاعت الحد من تطورات الأوضاع ووقفها عند هذا الحد بتهدئة نفوس كلا الطرفين[*]. كما انتشرت في مسار الثورة مقاطع فيديو لفتيات عاريات أو مشاهد اغتصاب كانت تنتشر في كل منطقة، وهي المقاطع ذاتها، لكن كان كل طرف يتّهم الآخر بأنّه هو من يقوم بها.

أمّا عن جريمة القتل، فحصلت نتيجة سياسات النظام باستخدامه العنف بحيث دفع الشباب المهمَّشين إلى حمل السلاح في وجه واقعهم الاجتماعي، خصوصًا أنّ جزءًا مهمًا منهم سبق أن عمل في دول الخليج العربي وتعرف إلى الأفكار السلفية في الأعوام العشرة الأخيرة مع السياسات الاقتصادية الليبرالية للحكومة السوريّة، إضافة إلى الاعتقالات المتكررة للجيل الأول من الناشطين السياسيين الذين يمتلكون تجارب سياسية سابقة أو ثقافة سياسية متراكمة، ما سمح بظهور جيل جديد من الناشطين لا يمتلك خبرة سياسية وغير قادر على السيطرة على الشارع، علاوة على إطلاق سراح المجرمين الجنائيين في مراسيم العفو التي صدرت في بداية الثورة.

يُستخلص من هذه الجزئيات أنّ الطائفية في مسار الثورة السوريّة أصبحت

---

(67) محمد صالح العلي، ناشط سياسي من حزب العمل الشيوعي ومعتقل سياسي في الفترة 1998-2000، من سكان حمص، وأحد أقارب الشيخ صالح العلي، كان حاضرًا في هذه الحوادث، وهو أحد الأشخاص الذين عملوا على تهدئة النفوس. مقابلة عبر سكايب أجراها معه نيروز غانم ساتيك، في 4/ 3/ 2012.

(*) كان محمد صالح العلي والدكتور حسن عيد من أهم الشخصيات التي عملت على تهدئة النفوس. وتلقّى عيد ضربة موجعة على صدره نتيجة محاولته ردع المهاجمين، ثم قُتل في وقت لاحق.

قابلة للتحرك في مسـارات متعددة، حيـث حملت في مضامينهـا أبعاد تطور القضية الطائفية السياسية: على خلفية مؤيد ومعارض، والاقتصادية: استهداف المحلات التجاريـة، والاجتماعية: بتحويل قضية عاطفيـة عابرة للطوائف إلى قضية طائفية ذات طابع سياسي تؤدي إلى اندلاع العنف(*).

أ - أعمال الخطف والهجرة والاغتيالات

بدأت أنماط عديدة مـن العنف الطائفي تظهر بتدرج وتقطع، وترافقت مع اسـتمرار أهالي حمص بالخروج في تظاهرات يومية، فضلًا عن حملات أمنية لقمعها ومنع أي محاولة للاعتصام، ومن ثم الدخول في مواجهات مسلحة مع الأهالي الذين حملوا السلاح للدفاع عن أنفسـهم. لكن عندما تحتج الشعوب بطابع مدني أو تحمل السـلاح للدفاع عن نفسـها، تخرج ببنيتهـا الاجتماعية التقليدية، بما يحمله ذلك من مخاطر في مجتمع مركّب الهوية[68]. وهنا يكون النظام السياسـي الحاكم أمام مسـؤولية تاريخية ووطنية لقيادة عملية التحوّل الديمقراطي حتى لو انتهت العملية بإسقاطه من أجل ضمان عدم حدوث شرخ اجتماعي والحفاظ على كيان الدولة. وبغض النظر عمّا إذا كان النظام في سورية جادًا أو لا في عملية الإصلاح التي أعلنها، غير أنه حكم عليها منذ اليوم الأول بالفشل نتيجة سياساته القمعية والنهج الأمني في التعامل مع الاحتجاجات، ما فتح المجال أمام العنف المضاد بما يحمله من مخاطر.

أخذت ملامح أعمـال العنف الطائفـي في الظهور مـع تكرار حالات الخطف والاتهامـات المتبادلة فـي المسـؤولية عنها، والخطـف المضاد. وكانت آليات الضبـط الاجتماعي تنجح تارة في تحرير المخطوفين وتفشـل

(*) يرى عزمي بشـارة أن الحوادث السـابقة هي سـلوك ينم عن ثقافة طائفية، يُستنتج منها أن الطائفية في الوعي الاجتماعـي اليومي ليس أمرًا مصطنعًا، ولا سـيما عندما يتعلـق الأمر بقضايا الدم والشرف. انظر: عزمي بشـارة، هل من مسألة قبطية في مصر؟ (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 16.

(68) عزمي بشـارة، فـي: ندوة الثـورة العربية والديمقراطيـة: جذور النزعات الطائفية وسـبل مكافحتها، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، كانون الثاني/يناير 2012.

تارة أخرى، بل كانت تنتهي أحيانًا بإعدام المخطوفين، أو مقتلهم خلال المواجهات، أو كان يُطلب فدية في مقابل الإفراج عنهم. لكن أبشع ما في أعمال الخطف هو تعذيب المخطوفين وإهانتهم وإذلالهم بأساليب متعددة، ما كان يترك كرهًا عميقًا ورغبة في الانتقام بعد الإفراج عنهم. وتركز الخطف في مدينة حمص بين الأحياء ذات الأغلبية العلوية والأحياء ذات الأغلبية السنّية والأحياء المختلطة. لكن تلك الحوادث تطورت أكثر من مرة، فحدث تبادل خطف بين مسيحيين ومسلمين في القصير في ريف حمص، وبين أهالي السويداء وأهالي درعا، ونجحت في كل مرة آليات الضبط الاجتماعي في الحد منها مع استثناءات قليلة. ولا نستطيع أن نقدّر أعداد المخطوفين بسبب كثرتها، خصوصًا في حمص؛ إذ تنوعت أسباب الخطف على خلفيات سياسية وطائفية وجرائمية.

تبع جرائم الخطف استهداف شخصيات واغتيالها، وبدأت بوضوح في 24 آب/ أغسطس 2011 باغتيال رئيس قسم جراحة الصدر في المشفى الوطني في حمص الطبيب حسن عيد، وهو من الطائفة العلوية. واتهم المسلحون المعارضون عيد بقتل الجرحى المعارضين في المشفى. وفي 26 أيلول/ سبتمبر 2011 قُتل العميد الركن نائل الدخيل نائب مدير كلية الكيمياء في حمص، وهو من الطائفة المسيحية من دون ذكر أسباب اغتياله. وفي اليوم ذاته، اغتيل الدكتور محمد علي عقيل، نائب عميد كلية هندسة العمارة ووكيلها العلمي في حمص، وذلك بإطلاق الرصاص عليه وضربه بآلة حادة، إضافة إلى التنكيل بجثمانه، وهو من الطائفة الشيعية. واتُّهم بأنّه ممثّل حزب الله في حمص، ويجند «شبيحة شيعة» لقمع التظاهرات في سورية. يلاحَظ أنّ المذكورين أعلاه هم ممّن شاركوا في الحوار الوطني الذي نظمته السلطة في المحافظات، وتحدّثوا بطريقة عقلانية رفضت الحل الأمني، وطالبوا بالبدء بإجراءات ديمقراطية حقيقية، ولا يعلم يقينًا سبب اغتيالهم، كما حاول قاتلو حسن عيد تبرئته من التّهم التي وجِّهت إليه[69].

(69) محمد صالح العلي، مقابلة.

تركت حوادث 16 تموز/ يوليو حالة من الهاجس الأمني للعائلات التي تسكن في أحياء مختلطة في حمص، وأصبح واضحًا في نفوس الأهالي أنّ حالة الوعي الطائفي البدائي تطورت، وأصبحت مفتوحة على جميع الاحتمالات، ما أدى إلى هجرة كثير من العائلات بمختلف طوائفها إلى أحياء أو قرى تسكنها طائفة واحدة، أو إلى مدن آمنة[70]، لكن ذلك بقي ضمن الإطار الطوعي للأهالي. ومع اشتداد العنف السياسي في حمص في مطلع عام 2012 وارتفاع حدة الاحتقان الطائفي، لم يعد يُسمح للعائلات الفقيرة التي لا تستطيع مغادرة منازلها العيش في أماكن مختلطة. ولذلك أصبحت تلك العائلات هدفًا للمسلحين الموالين والمعارضين كلما رغبوا في الانتقام لحادث ما. في هذه الفترة، هاجرت أغلب العائلات من بيوتها وهربت إلى أحيائها أو قراها الأصلية. وأمّا من لم يتمكن من الهجرة، فقُتل في جرائم كراهية بشعة يندى لها الجبين، ستكون مقدمة لمزيد من العنف الطائفي. ولعل هذه الظاهرة هي الأخطر على مستقبل الدولة المدنية الديمقراطية في سورية، لما فيها من عودة إلى التاريخ الانعزالي، وتفتح المجال لأن تسلك الجماعة سلوكًا واحدًا بصفتها طائفة بعد أن تتشابك العلاقات بين أفراد الجماعة ضمن حالة انفعالية عاطفية في ظروف معيّنة.

ب- جرائم الكراهية والانتقام الجماعي

تُعد جرائم الكراهية والانتقام الجماعي أخطر أنماط العنف الطائفي بسبب عدم إمكان التنبؤ بها، فهي قابلة للحركة فور وقوع أي فعل مهما بلغت ضآلته. ودائمًا تكون الأعمال العدائية في الانتقام الطائفي عنيفة للغاية، وترتفع سرعة انتشارها بين المناطق المجاورة ذات التركيبات الطائفية المتنوعة[71]. ويسودها جو من وباء الكراهية «يتطهر» فيها القتلة بالانتقام من قتلاهم، وهي تعكس

---

(70) باروت، العقد الأخير في تاريخ سورية.

(71) «العنف الطائفي في عامين... ماذا حدث؟ ومن أين نبدأ: دراسة تحليلية للفترة من يناير 2008 حتى يناير 2010،» برنامج حرية الدين والمعتقد، المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، القاهرة، نيسان/ أبريل 2010، ص 8، متوافر على الرابط: <http://eipr.org/sites/default/files/reports/pdf/Sectarian_Violence_inTwoYears_Ar.pdf>.

دينامية ذاتية مَرَضية عدوانية يتقمص فيها المقموع شـــخصية القامع، وتشـــتغل هذه الدينامية بطريقة التشفّي التي تميز جرائم الكراهية من تمثيل بالجثث وقلع الأعين وصم الآذان وقتل الأطفال بآلات حادة[72].

بدأت جرائم الانتقـــام الجماعي تظهر بوضوح في مطلـــع كانون الأول/ديســـمبر 2011؛ حين هاجم مســـلحون معارضون في حمص في 1 تشـــرين الثاني/ نوفمبر 2011 حافلة ركاب تعمل على خط حمص - جب عباس، كانت تنقل مواطنين مـــن المدينة إلى القرية، وقتلوا كل من فيها؛ من تســـعة إلى أحد عشر راكبًا[73]. وفي اليوم التالي، ردّ مســـلحون موالون للسلطة من قرى علوية على اســـتهداف الحافلة، بمهاجمة معملٍ في بلدة كفرلاها فـــي الحولة وقتلوا أحد عشـــر عاملًا[74]. ومن ثم، تدرجت جرائم الكراهية والانتقام الجماعي في حمص من قتل متبادل بين العائلات في مناطق التماس، وذبح الأطفال، وتشويه الجثث، إلى جرائم كبرى يذهب ضحيتها العشـــرات من الأشـــخاص، كما في الحولة والتريمسة.

تُفهم جرائم الكراهية في ســـياقها الاجتماعي والنفســـي مـــن مبدأ الفعل وردة الفعـــل المقابلة له التي تـــؤدي إلى مزيد من العنـــف الطائفي[*]. وتروي سرديات الانتفاضة السورية الكثير من القصص المتناقضة والمؤلمة بإيجابياتها وســـلبياتها، تعبّر عن ضرورة رفض التعامل مع أي جهـــة كممثّل لطائفة معيّنة، وضرورة التعامل مع الفـــرد ضمن الجماعة الأهلية بصفتـــه مواطنًا له توجهاته وأيديولوجيته الخاصة، لا بوصفه عضوًا في جماعة معيّنة[75].

---

(72) باروت، ص 269-270.

(73) «سورية توافق على الخطة العربية والانسحاب من المدن،» وكالة رويترز،2/ 11/ 2011، <http://ara.reuters.com/article/topNews/idARACAE7A10OH20111102?sp=true>.

(74) محمد صالح العلي، مقابلة.

(*) مقطع فيديو يوضح سلخ جلد أحد الأشخاص، وقد قام موقع يوتيوب بحذفه لاحقًا: <http://www.youtube.com/watch?v=tQbu7PW1Ffc&bpctr=1349958935>.

(75) يكفي، كي نفهم جرائم الكراهية في ســـياقها الاجتماعي والنفســـي أن نسرد قصة أم خالد في حمص التي جرى تناقل روايات تقطيعها وســـلخها جثث المخطوفين على خلفيات طائفية وسياسية. لكن هذه المرأة فقدت أولادها الأربعة في الصراع السياســـي أو العنف الطائفي في حمص. سُـــجنت أم =

رابعًا: أسباب العنف الطائفي ومخاطره في مسار الثورة السوريّة

يُعدّ النظام السياسي في سورية، كأي نظام استبدادي في الوطن العربي، نظام مجموعة من المصالح الاقتصادية والأمنية والسياسية المتضافرة في ما بينها، ويرتكز عليها في آليات الضبط الاجتماعي - الاقتصادي - السياسي وبناء شبكات الزبونية وتوزيع الثروة والسلطة، ولو تقاطعت هذه المصالح مع توظيف عصبيات طائفية أو عشائرية في بناء تلك الشبكات، لذا لا يمكن اعتباره - مطلقًا - ممثلًا لطائفة معيّنة.

أدّت السياسات الاقتصادية ذات الاقتصاد المخطط لحكم البعث في سورية حتى عام 2005 إلى تحوّل الدولة إلى مصدر دخل أساس (الوظائف الحكومية) للمواطنين في المحافظات التي لا تتميز فيها الصناعة والتجارة بنسب عالية من الإنتاج. وباتّباع الدولة نهج «اقتصاد السوق الاجتماعي» الذي ارتكز على سياسات اقتصادية ليبرالية أساسًا، اتجهت الحكومة السوريّة في العقد الماضي إلى عدم التوسع في التوظيف العام؛ فبقيت نسبة المشتغلين في القطاع العام ثابتة بين عامي 2001 و2010 بنحو 27 في المئة، بينما ارتفعت نسبة المشتغلين في القطاع الخاص المنظم من 34 في المئة إلى 43 في المئة في الفترة ذاتها، من دون أن يعني ذلك تحسنًا في ظروف العمل من ناحية الأجور أو الحصول على التأمينات الاجتماعية أو ضمان الاستقرار الوظيفي[76]. وجعل ذلك من مسألة التنافس على الوظائف الحكومية قضية

= خالد وتشاجرت لفظيًا في فترة اعتقالها في فرع فلسطين في دمشق مع ناشطة سياسية معارضة من الطائفة العلوية في الزنزانة ذاتها. مقابلة مع ميس مبارك، ناشطة سياسية معارضة سوريّة، عبر سكايب بتاريخ 25/10/2012. وهي الناشطة التي اعتُقلت في الزنزانة ذاتها مع أم خالد. وتروي ميس أنّ قوى الأمن نبهت ميس من أم خالد بسبب أعمالها. وعندما دخلت السجن وعرفت أم خالد أنّ ميس من الطائفة العلوية هاجمتها، فقامت السجينات الأخريات بتخليصها وتهدئتها. وتقول ميس إنّ أم خالد كانت قد وصلت إلى حالة تقترب فيها من الجنون. بينما عملت ميس على محاولة التقرب منها وتوضيح أنّها ضحية النظام مثلها، بدليل وجودهما في السجن معًا. ونقلت السجينات الأخريات عن أم خالد أنّ أولادها قتلهم أمام أعينها رجال يرددون «لبيك يا علي».

(76) ربيع نصر وزكي محشي، «دور العوامل الاقتصادية في الحراك السياسي،» ورقة قدمت إلى: **فعاليات المنتدى الإقليمي حول اقتصاديات بلدان الربيع العربي**، 17-18 كانون الأول/ ديسمبر 2012، المعهد العربي للتخطيط في الأردن، ص 16.

جديدة للتوتـر الاجتماعي، وحالـة الهجرة من الريف إلـى المدينة، ومعدل نمو سـكاني من أعلى المعدلات في العالم، تأخذ أشـكالًا طائفية في مناطق التماس المتنوعة اجتماعيًا. وتبعًا لزيادة نسبة العلويين في الوظائف الحكومية فـي المدينة بفعل الهجرة مـن الريف إلى المدينة، ووجـود موظفين علويين كبار في موقع المسـؤولية - الذين لـم يوظفوا العلويين في الحقيقة بسـبب سياسـة طائفية، بل بسـبب معاملتهم لذويهم وأبناء قراهم وعشـائرهم وفق منطق التضامن التقليدي والقرابـة - عزّز ذلك التضافر بين التمييز الاقتصادي والتمييـز الطائفي في الوعـي الاجتماعي اليومي. ولذلك شـهدنا الكثير من حالات استهداف العمال المتكررة على يد مسلحين معارضين، سواء إن أخذ ذلك أبعادًا طائفية أم لا، مثل عمال مصفاة حمص... وعمال معمل البطانيات في حمص، وغيرهـم. وعكس ذلك البُعد النفسـي للمسـلحين المعارضين الذين كانـوا عاطلين مـن العمل في مرحلة مـا قبل الثورة فـي ظل ظروف اقتصادية أصبحت فيها الوظائف الحكومية نادرة جدًا.

يرى مهدي عامل أنّ الطائفة علاقة سياسـية من التبعية الطبقية التي تربط بين الطبقات الكادحة أو قسـمًا منها مع البرجوازية. وأمّـا الطائفية فهي النظام السياسـي لسـيطرة هذه البرجوازية المسـيطرة[77]. فالفكرة الأساس لديه هي أنّ الطائفية بوصفها نظامًا سياسـيًّا تحتاج إلى أنسـاق (اقتصاديـة واجتماعية وسياسـية وثقافية)(*). لذلك، لا بد من توافر المقومات السابقة لإنتاج الطائفية كنظام يؤدي إلـى جرائم ذات طابع متكرر تظهر فيه جرائـم الكراهية والانتقام الجماعي. ويتضح من مسـارات الطائفية وأنماطها في الثورة السوريّة أنّ مدينة حمص هي المدينة الوحيدة التي تواترت فيها الجرائم الطائفية، بينما اسـتطاع بعض المجتمعات السوريّة الأخرى تجاوز هذه المسـألة تلقائيًا، ونجحت في

---

(77) مهدي عامل، في الدولة الطائفية، ط. 3 (بيروت: دار الفارابي، 2006)، ص 259-260.

(*) تستند هذه النتيجة إلى فهم سلوكي لطبيعة النظام السياسي. لمزيد من التفاصيل عن المدرسة السلوكية وشرحها لآلية عمل النظم السياسية، انظر: جابريال آلموند وج. بنجهام باويل، السياسات العامة المقارنة في وقتنا الحاضر، ترجمة هشـام عبد الله؛ مراجعة سـمير عزت نصار (عمان: الأهلية للنشـر والتوزيع، [1997]).

بعضها الآخر آليــات الضبط الاجتماعي في الحد منها. تتشــابه مدينتا اللاذقية وحمص في النسقين السياسي والاجتماعي، لكن هل تتشاركان في تماثل النسق الاقتصادي؟

تُعَــدّ المدينتان مــن المدن متوســطة الحجــم والمتشــابهة ديموغرافيًا واجتماعيًا. لكن السياســات الليبرالية الاقتصادية للحكومة الســوريّة لم يكن لها الدرجة نفســها من التأثير في كلتيهما. فكانت الاســتثمارات ونتائج النمو الاقتصادي المتولدة من هذه السياســات الليبرالية في ظل أنظمة تسلطية تتجه نحو قطاعــات الســياحة والخدمات على حســاب القطاعات الاســتراتيجية (الصناعة والزراعة) وتتقدم نسبتها في الدخل القومي[78]. وفي الحالة السوريّة، يشير محمد جمال باروت إلى أنّ الاســتثمارات اتجهت في العقد الأخير نحو المدن التي يرتفع فيها النمو الاقتصادي، وهي دمشــق وحلب، مقارنة بالمناطق الأخرى، ومن ثم البيئة الشــاطئية في اللاذقية وطرطوس[79]. إذ يعتمد النشاط الاقتصادي في اللاذقية أساسًــا على أهالي حي الصليبــة، الذين كانوا المحرك الرئيس لأي نشــاط سياســي في المدينة تاريخيًا. لكن من يُسمّون «الشريقية»، أي المهاجرين من إدلب وجسر الشغور، فكانوا الفاعلين الاجتماعيين الأساس في احتجاجات اللاذقية، ويتضح ذلك من عدد القتلــى في المدينة؛ حيث قُتل 320 «شريقيًا» من مجموع 450 قتيلًا في المدينة في مختلف مراحل الانتفاضة السوريّة[80].

حافظت الصليبــة والأحياء الســنّية التاريخيــة على نمطهــا الاقتصادي التقليدي السائد المرتكز على التجارة والمهن الحرة والعمل في مرفأ اللاذقية. وعلى الرغم من دخول عمال علويين في اللاذقية مجال العمل في المرفأ، فإنّ

(78) عزمي بشــارة، الثورة التونســية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراســة السياســات، 2012)، ومحمود عبد الفضيل، رأســمالية المحاسيب: دراسة في الاقتصاد الاجتماعي (القاهرة: دار العين، 2011).

(79) باروت، العقد الأخير في تاريخ سورية، ص 113-114.

(80) مقابلــة مع محمد الســيد رصاص، كاتــب وباحث ومعارض سياســي مــن أهالي مدينة اللاذقية، أجراها معه الباحث في اللاذقية بتاريخ 22/ 8/ 2012.

نسبتهم ظلت عادية قياسًا بعمال المدينة، خصوصًا مع خصخصة الحاويات في المرفأ التي كان رجال الأعمال من الطائفة السنّية، كآل الجود وآل حورية، أكبر المساهمين فيها، وظلوا يوظفون العمال من أهالي المدينة للعمل في المرفأ[81]. كما بقيت الأسواق التجارية التقليدية في المدينة هي المركز الرئيس للتسوق لجميع أهالي المحافظة.

أمّا في مدينة حمص، فبرزت فئة رجال الأعمال الجدد بوضوح في الأعوام العشرة الأخيرة، في مقابل تراجع المستوى الاقتصادي للطبقات الوسطى، وانحدرت نحو الطبقات الفقيرة مع ندرة توافر فرص العمل في الحكومة والقطاع الخاص[82]. وجاء ذلك بعد أن تغيّرت تركيبة حمص السكانية نتيجة الهجرة من القرى المجاورة العلوية وعشائر البادية إلى المدينة وسكنهم فيها، وقيامهم بأعمال تجارية، ومنافستهم أهالي المدينة في الحصول على فرص العمل في مصفاة حمص ومعمل حمص للسماد ومعمل الإسمنت. كما انتشرت العشوائيات التي يسكنها أهالي القرى المهاجرون أكثر ممّا حصل في مدينة اللاذقية، بسبب حجم الهجرة؛ إذ سجلت مدينة حمص تطورًا أكبر في حجم سكان المدينة (المعتمد على تحوّل القرى إلى بلدات، والهجرة من الريف إلى المدينة) بمعدل وسطي بلغ نحو 10 في المئة في كل عشر سنوات، منذ عام 1950، وحتى عام 2008 عن مدينة اللاذقية[83]. ففي الفترة بين عامي 1960 و1970، كان مركز مدينة حمص في المرتبة الثالثة من حيث الهجرة من الريف إلى المدينة، بينما احتلت اللاذقية المرتبة الخامسة. كما كان ريف حمص ثاني ريف طارد للسكان إلى مركز المدينة أو مدن أخرى، بينما احتل

---

(81) تستند هذه المعلومات إلى مقابلات شخصية أجراها الباحث مع عاملين وإداريين في مرفأ اللاذقية من أجيال مختلفة.

(82) ظهرت فئة من رجال الأعمال، أمثال نصوح البارودي وطريف الأخرس وعصام إمبوبة وعماد الكسيبي ومهذب رجوب، وتحالفت هذه الفئة مع العشائر البدوية ورامي مخلوف في السيطرة على مفاصل الحياة الاقتصادية في حمص، ورعى تلك التحالفات المحافظ إياد غزال. مقابلة مع ناجي طيارة.

(83) محمد جمال باروت [وآخ.]، «حالة سكان سورية: التقرير الوطني الأول 2008،» دمشق، الهيئة السورية لشؤون الأسرة وصندوق الأمم المتحدة للسكان، 2008، ص 48.

ريــف اللاذقية المرتبــة الثالثة[84]. كما ســمح صغر مســاحة محافظة اللاذقية (2297 كلم²) مقارنة بمحافظة حمص (40910 كلم²) لأهالي الريف العاملين فــي المدينة بالعودة إلى قراهم في اليوم ذاته، مــن دون أن يضطروا جميعًا إلى السكن في المدينة، بينما شــكلت الهجرة الريفية من القرى العلوية في حمص 25 في المئة مــن حجم المدينة. كما بلغت الهجــرات البدوية ونصف البدوية حتى عام 2006 نصف سكان حمص[85].

يعــود التوتر بيــن المهاجريــن المتحدرين مــن أصول رعويــة - بدوية والمهاجرين من أصــول جبلية علوية إلــى زمن أبعد من حــوادث الانتفاضة الســورية. ويكمن أحــد عوامله فــي مفاعيل الهجــرة الداخلية في شــروط اجتماعية -اقتصادية - سياســية محــددة ضاغطة تحوّل الاختــلاف المذهبي والطائفي إلى استقطاب، وتقوم عادات الثأر وتقاليده في هذا السياق بدور كبير في تسعير هذا الاستقطاب، حين يكون الطرف الذي يقوم بالثأر والطرف الآخر موضوع الثأر من تينك الجماعتين، كما حدث فــي أواخر عام 2007 في حي النزهة، حين كادت جريمة ثأر أن تتحول إلــى صدام طائفي، لكن رجال الدِّين من كلا الطرفين اســتطاعوا تهدئة النفوس[86]. وفي يوم وفاة الرئيس الســوري حافظ الأســد، قام علويون بممارســات اســتفزازية ذات مضمون طائفي ضد المجتمع الحمصي التقليدي[87]. وفي عام 2006، قام ثلاثة رجال بذبح عنصر من الأمن السياســي من الطائفة العلوية داخل جامع في باب الدريب، وهربوا إلى المملكة العربية الســعودية. كما كان شــباب علويــون يتعرضون للضرب أحيانًا في الأحياء ذات الأغلبية السنّية المحافظة[88].

---

(84) خضر زكريا، الهجرة الداخلية في سورية: نشوؤها وتطورها، سلسلة دراسات حول السكان والتنمية في الوطن العربي؛ 10 (القاهرة: وحدة البحوث والدراســات السكانية - الإدارة العامة للشؤون الاجتماعية والثقافية في جامعة الدول العربية، [د.ت.])، ص 56.

(85) باروت، ص 301.

(86) مقابلات شــخصية مع العديد مــن أهالي حمــص، لا يرغب أصحابها في الكشــف عن أسمائهم.

(87) مقابلة مع ناجي طيارة.

(88) مقابلات شخصية مع العديد من أهالي حمص.

تُعزى حالة الاحتقان الطائفي الذي أدّى إلى العنف الطائفي في حمص إلى الانقلاب على نمط الحياة التقليدية للمجتمع الحمصي، من دون أن يكون هناك نمط جديد ذو مضمون حضاري وثقافي يحفظ كرامة المواطنين وحقوقهم، في ظل غياب شروط العدالة الاجتماعية والتنمية السياسية والاقتصادية والثقافية. وأدّى ذلك إلى تغير في النسقين الثقافي والاجتماعي في المجتمع الحمصي.

الشكل (10-1)

مخطط مدينة اللاذقية[89]



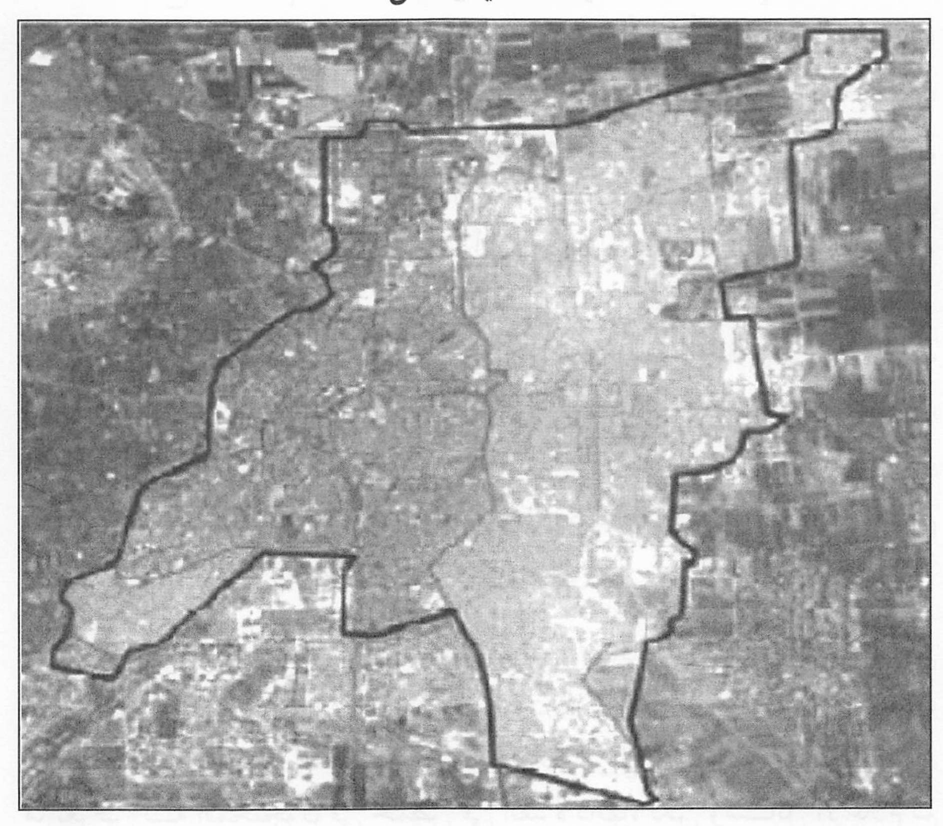
(89) تقرير الإطار الوطني للتخطيط الإقليمي الصادر عن هيئة التخطيط الإقليمي في رئاسة مجلس الوزراء، سورية، ص 164.

مساحة المخطط التنظيمي م²	28.785.650.00
مساحة السكن العشوائي م²	5.784.573.00
مساحة السكن العشوائي داخل التنظيم م²	1.652.500.00
مساحة السكن العشوائي خارج التنظيم م²	4.132.073.00
مساحة الوضع الراهن للسكن م²	35.181.325.00

* المناطق الملونة توضح السكن العشوائي.

الشكل (2-10)

مخطط مدينة حمص [90]



(90) تقرير الإطار الوطني للتخطيط الإقليمي الصادر عن هيئة التخطيط الإقليمي في رئاسة مجلس الوزراء، سورية، ص 165.

مساحة المخطط التنظيمي م²	31.603.895.82
مساحة السكن العشوائي م²	17.634.564.19
مساحة السكن العشوائي داخل التنظيم م²	17.634.564.19
مساحة السكن العشوائي خارج التنظيم م²	-
مساحة الوضع الراهن للسكن م²	55.436.674.05

* المناطق الملونة توضح السكن العشوائي.

نستطيع أن ندعم هذا التحليل الاقتصادي والاجتماعي بعدم حدوث أي جريمة طائفية في اللاذقية حتى نهاية تشرين الأول/ أكتوبر 2012، بل إن المجتمع اللاذقاني تمكن من تجاوز اختبارات صعبة في ظل حالة من عدم الاستقرار والقلق النفسي التي كانت سورية تعيشها تبعًا لحوادث حمص؛ ففي نهاية الشهر الأول من عام 2012، تتالت حوادث استهداف العائلات وقتل الأطفال حرقًا أو ذبحًا في حمص كما أشرنا سابقًا. وفي الشهر ذاته، قُتل أربعة أطفال باحتراق بيت أحد الناشطين السياسيين في شارع القوتلي في اللاذقية. واتَّهم الأهالي القوى الأمنية بتدبير الحريق، وغضبوا لعدم إطلاق سراح الأب وعدم السماح له بالمشاركة في الجنازة[91]. وفي إثر هذه الحادثة، خرجت تظاهرات ضخمة في مدينة اللاذقية خلال تشييع الأطفال جابت مختلف أحياء اللاذقية. وعلى الرغم من فجاعة ما جرى في حمص، إلا أن أهالي اللاذقية لم يتأثروا بهذه الحادثة، ولم يحدث أي عمل طائفي.

قد يرى بعض الباحثين أنّ السبب الرئيس لاتخاذ حمص هذا المنحى من العنف الطائفي هو درجة القمع الذي تعرضت له. ومقارنة بمدينة اللاذقية أيضًا، تعرّض المحتجون في آذار/ مارس ونيسان/ أبريل 2011 لدرجة قمع تفوق ما تعرّض له المحتجون في حمص في الفترة ذاتها، لكن وسائل الإعلام لم

(91) مقابلات شخصية مع العديد من أهالي اللاذقية في تموز/ يوليو وآب/ أغسطس 2012.

تكن تنقل هـذه الجرائم. وقد يذهب بعض الباحثين إلـى أنّ هناك توازن قوى اجتماعيًا في اللاذقية يفرض على الجماعات الأهلية هذا النمط من السـلوك، ولكن يجب الانتبـاه إلى أنّ توازن القوى يفرض هجـرة العائلات من الأحياء المختلطة أو فرزًا اجتماعيًا في الحركة الشعبية في أحياء المدينة كما حدث في حمص، لكن هذا لم يحدث في اللاذقيـة، ولم تتغير حركة الأهالي في المدينة في فترة الدراسـة إلّا لاعتبارات أمنية خوفًا من حدوث اشتباكات أو انفجارات ليلًا. وأمّا في مدينتي جبلة وبانيـاس المتاخمتين لمدينة اللاذقية، فمن المرجح أيضًا حدوث أعمال عنف طائفي بسـبب تغير التركيبة الاقتصادية للمدينتين؛ إذ انقسمت أسـواق كلتا المدينتين إلى سـوقين بصبغة طائفية. لكن بما أنّ مدينة اللاذقية هي المركز الأسـاس للساحل السـوري، وأنّ جبلة وبانياس طرفيتان، فمن المرجح أن تتبعا المنحى الذي ستسلكه اللاذقية.

لم تشـهد منطقة ريف حمـاه في عقود عديدة سـوابق توتـر أو احتقان اجتماعي على خلفية طائفية، بل إنّ مدينة مثل «السـقيلبية» كانت «مسـيحية» الطابع، فأصبحـت متعددة الأديـان والمذاهب بطريقة لافتـة، ولم يكن ذلك مصدر توتر أو احتقان جـدي. وهناك العديد من القرى المختلطة أو المتجاورة التي لم تشـهد في السـابق توترات طائفية. ولم يكن العلويون أو المسيحيون مصدر تهديـد للموارد الماديـة والمعنوية، وليس بينهم أشـخاص نافذين في النظام بكيفية تؤدي إلى شعور بالغبن أو الاحتقان. ولذلك أخذ العنف الطائفي في المنطقة طابع الغزو المسـتند إلى بنى وذهنيات الغـزو والغنيمة والعصبية، ولذا سـنجد كثيرًا من حالات العنف الطائفي في ريف حماه جاءت بعد أعمال الخطف بقصد طلب الفدية.

لم يسـتطع العنف الطائفي على الرغـم من توتره وتواتـره تفكيك نظام التواصـل الاجتماعـي، وإن كان قـد هزّه بقـوة، وقطع الكثيـر من الصلات والتفاعلات العابرة للأديـان والمذاهب، لكن بقي هناك حد أدنى من العلاقات الاجتماعيـة ممّا يمكن أن نسـمّيه «الأعيان» و«النخـب» المحلية، إلى جانب الاتصال أو التواصل غير العلني بين الأشخاص والعائلات والقرى على الرغم

من فشله في المحافظة على تقاليد العيش المشترك التي طورها أهل منطقة الغاب خارج النظام السياسي[92].

خاتمة

لا يعني حدوث أعمال عنف طائفي في اللاذقية أو ريف حماه أو أي منطقة أخرى في المستقبل أنّ النظام الاجتماعي العام هو حالة من العنف الطائفي المستديم، وإنّما ستكون كحوادث تنتهي بانتهاء الصراع السياسي الدائر في سورية، إذا لم تتغير التركيبة الاقتصادية تبعًا للتطورات السياسية الجارية فيها، ولم تحدث تدخلات استخباراتية ودولية، خصوصًا في مرحلة غياب السلطة السياسية أو العسكرية. وسيكون للنخبة المحلية والأهلية الدور الأبرز في بلورة خطاب وطني جامع يقطع الطريق على الانتهازيين أو ذوي المصالح الخاصة في الدفع باتجاه أمور لا يريدها الشعب السوري، تغيب فيها أصوات عامة الشعب ويظهر ممثلون من النخب السياسية أو تنظيمات غير مدنية تمثّل جماعات معيّنة، تحظى بدعم دولي بما يعزز مكانتها على الصعيد المحلي، وهو ما يدفع سورية إلى خيارات غير عقلانية، هي محصلة تقاطع مصالح القوى الدولية والفاعلين المحليين غير المدنيين، بدلًا من أن تعكس ما يتضمنه التراث السوري، وبينما تتفرد مدينة حمص بتوافر العوامل التي تجعل من الطائفية النظام الديناميكي القابل للحركة في اتجاهات متعددة.

إن التفاوت في مستوى المعيشة هو من بين أهم العوامل التي تؤدي إلى استمرار قوة الجماعات الوسيطة والولاءات التقليدية من عرقية وطائفية وقبلية[93]. ولذلك، يتطلب التعامل مع القضية الطائفية معالجتها على أسس الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والأمن الوطني. ولا بد من أن تكون العروبة أحد العوامل الأيديولوجية التي يُبنى عليها النظام السياسي الديمقراطي.

---

(92) مقابلة عبر سكايب مع عقيل محفوض، باحث سوري من منطقة الغاب في ريف حماه حائز الدكتوراه في العلوم السياسية، 30/ 8/ 2012.

(93) بركات، ص 129.

وسيقع على عاتق المعارضة السياسية الوقوف في وجه الطائفية السياسية. كما أنّ تحقيق التنمية الاقتصادية في المستقبل هو الشرط الأساس لضمان عدم تكرار العنف الطائفي، لأنّ الصراعات السياسية والتنوعات الطائفية لا يمكن أن تنتهي. وتبقى مسألة العلاقة بين الريف والمدينة في سورية موضوعًا رئيسًا يحتاج إلى الكثير من الدراسة والتدقيق في معظم مفاصل التاريخ السوري.

المراجع

1 - العربية

كتب

آلموند، جابريال وج. بنجهام باويل. **السياسات العامة المقارنة في وقتنا الحاضر**. ترجمة هشام عبد الله؛ مراجعة سمير عزت نصار. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، [1997].

أندرسن، بندكت. **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**. ترجمة ثائر ديب؛ تقديم عزمي بشارة. دمشق: دار قدمس، 2009.

أورطايلي، إلبر. **الخلافة العثمانية: التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر**. ترجمة عبد القادر عبداللي. دمشق: دار قدمس، 2007.

إينالجيك، خليل ودونالد كواترت (تحرير). **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية**. ترجمة قاسم عبده قاسم. بيروت: دار المدى الإسلامي، 2007.

باروت، محمد جمال. **العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

بركات، حليم. **المجتمع العربـي المعاصر: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

بشارة، عزمي. **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

ـــــــ . **المجتمـع المدني: دراسـة نقدية**. بيروت: المركـز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

ـــــــ . **هل من مسـألة قبطية في مصـر؟**. بيروت: المركـز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

الجميل، سيار. **تكوين العرب الحديث**. عمان: دار الشروق، 1997.

الحكيم، يوسف. **سورية والعهد العثماني**. ط. 4. بيروت: دار النهار، 1991.

الحمش، منير. **الاقتصاد السـوري في أربعين عامًا: دراسـة تحليلية للتطورات الاقتصاديـة والاجتماعية في سـورية 1971- 2010**. بيـروت: منتدى المعارف، 2011.

خوري، فيليب. **سـورية والانتداب الفرنسي: سياسـة القومية العربية 1920 – 1945**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997.

دام، نيقـولاوس فان. **الصراع على السـلطة في سـورية: الطائفيـة والإقليمية والعشائرية في السياسـة 1961-1995**. ط. 2. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995.

ديب، كمال. **تاريخ سورية المعاصر: من الانتداب الفرنسي إلى صيف 2011**. بيروت: دار النهار، 2011.

رسـتم، أسـد. **لبنان في عهد المتصرفيـة**. ط. 2. بيروت: منشـورات مكتبة البوليسية، 1987.

زكريا، خضر. **الهجرة الداخلية في سورية: نشوؤها وتطورها** (القاهرة: وحدة البحوث والدراسات السكانية - الإدارة العامة للشؤون الاجتماعية والثقافية في جامعة الدول العربية، [د.ت.] (سلسلة دراسات حول السكان والتنمية في الوطن العربي؛ 10)

سيل، باتريك. **الأسد: الصراع على الشرق الأوسط**. ط. 10. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2007.

الشوبكي، عمرو (محرر). **الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي: مصر، المغرب، لبنان، البحرين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

شوفالييه، دومينيك. **مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا**. ترجمة منى عبد الله عاقوري. ط. 2. بيروت: دار النهار، 2001.

عامل، مهدي. **في الدولة الطائفية**. ط. 3. بيروت: دار الفارابي، 2006.

عبد الفضيل، محمود. **رأسمالية المحاسيب: دراسة في الاقتصاد الاجتماعي**. القاهرة: دار العين، 2011.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. ط. 3. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

كوثراني، وجيه. **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي: من المتصرفية العثمانية إلى دولة لبنان الكبير**. بيروت: منشورات بحسون الثقافية، 1986.

______. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

______. **هويات فائضة... مواطنة منقوصة**. بيروت: دار الطليعة، 2004.

لونغريغ، ستيفن همسلي. **سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي**. ترجمة بيار عقل. بيروت: دار الحقيقة، 1978.

ميتشـيل، تيموثي. **حكم الخبراء: مصر، التكنو- سياسة، الحداثة**. ترجمة بشير السباعي وشريف يونس. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

نصيرات، فدوى أحمد. **المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر (1840- 1918)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009. (سلسلة اطروحات الدكتوراه؛ 77)

اليونـس، عبد اللطيف. **ثورة الشـيخ صالح العلي**. ط. 2. دمشـق: دار اليقظة العربية، د. ت.

ندوات

ندوة الثورة العربيـة والديمقراطية: جذور النزعات الطائفية وسـبل مكافحتها. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسـات، الدوحة، كانون الثاني/ يناير 2012.

نصر، ربيع وزكي محشـي. «دور العوامل الاقتصادية في الحراك السياسـي.» ورقة قدمت إلى: **فعاليات المنتدى الإقليمي حول اقتصاديات بلدان الربيع العربي**، 17-18 كانون الأول/ ديسـمبر 2012، المعهد العربي للتخطيط في الأردن.

تقارير

باروت، محمد جمال [وآخ.]. «حالة سـكان سـورية: التقرير الوطني الأول 2008.» دمشق، الهيئة السورية لشـؤون الأسرة وصندوق الأمم المتحدة للسكان، 2008.

دراسات

«العنف الطائفي في عامين... ماذا حدث؟ ومن أين نبدأ: دراسة تحليلية للفترة من يناير 2008 حتى يناير 2010.» برنامج حرية الدين والمعتقد، المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، القاهرة، نيسان/ أبريل 2010.

الفصل الحادي عشر

عن ليبرالية موعودة تدمج الأفراد في طوائفهم:
نموذج متبلور في لبنان

أحمد بعلبكي

جاءت فكرة هذه الدراسة من واقع الانتفاضات العربية والمخاض الطويل الـــذي أطلقته، وما باتت تطرحه مـــن هواجس تتعلق بأشـــكال وأطر للاندماج الاجتماعي الديمقراطي التعددي، أو هواجس تهويـــن رجوع العوام المنتفضة إلى أشـــكال تقبل أطر الاندماج التقليدي والوقوع فـــي غواية إعلان منفلت في ليبراليته المتخلفة يذهب إلى حد الإقرار بديمقراطيـــة تفكيك التعددية الثقافية المألوفة في مجتمعاتنا، وشـــرعية العودة إلى أطر الانتماء إلى الطوائف. تُطرح إزاء ذلك مســـألة الاندماج الاجتماعـــي التي نرى في التمهيـــد للبحث فيها أن ننطلق في معالجتها أولًا من توقف نقدي أمام تاريخية مفاهيم الاندماج المروَّج لها في مقاربات مؤسسي السوسيولوجيا الغربية.

بعـــد المقدّمـــة رصدنا أشـــكال تعويق مدنيـــة الاندمـــاج الاجتماعي في النموذج اللبناني لليبرالية الموعودة في الإعلام النيوليبرالي المركزي والطرفي، وعرضنا في نص دراســـتنا ثمانية أنواع من هذا التعويـــق لمدنية الاندماج على كلٍّ من الصُعُد الآتية: الدستور وإدارة الحكم والتمثيل النيابي؛ التشريع للتمثيل المحلـــي؛ تفاوت النمو بين المناطـــق والقطاعات؛ التشـــريع المهني والنقابي؛ تنظيم التعاونيات والجمعيـــات الأهلية؛ التربية والثقافـــة؛ ازدواجية الوعي في التواصل الاجتماعي؛ فرص النساء للاندماج الاجتماعي.

مقدمة

تمثّلت أبرز فضائل الانتفاضات العربية في نجاحها بإسقاط بعض الأنظمة القائمة على علمنة اســـتبدادها. ومن فضائلها أيضًا أنها تنذر أنظمة أخرى قائمة على حماية عروبتها الإسلاموية.

في ظل هذا المخاض المستديم للأنظمة، باتت تُطرح على العوام العربية وعلى نخبها الحاكمة هواجس صمود أطــر الاندماج الاجتماعي التقليدية التي سوّغت استبدادها بفعل تمثّل ثقافتها وقيمها. وفي موازاة هواجس الأنظمة هذه ونخبها المحافظة، يطرح في المقابل على أهل النظر والنخب المعارضة نوعان من الهواجس:

- هواجــس تقبُّــل العوام المنتفضــة وتكيّفها مع ما يُبشــر بــه إعلامها الوطني والديمقراطي من أشــكال وأطر للاندماج الاجتماعي التعددي الأكثر ديمقراطية.

- هواجس تهوين رجوع هــذه العوام المنتفضة إلى مــا كانت عليه صيغ تقبُّلها أطر الاندماج التقليــدي، والوقوع في غواية إعــلان منفلتٍ في ليبراليته المتخلفــة، إلى حد الإقــرار بديمقراطية تفكيك التعدديــة الثقافية المألوفة في مجتمعاتنا؛ إنه إعــلام يذهب إلى حد تملق العوام ونخبها بشــرعية العودة إلى أطر الانتماءات إلى الطوائف؛ وهي عودة تنذر بحدوث استبداد أكبر في داخلها أو بتبعية للخارج أكثر، من تبعية الأنظمة البائدة رسوخًا.

هنا يجدر التذكيــر بأن مثل هذه العودة إلى الاندمــاج العصبوي مُرجّحة الحدوث في أوســاط العوام، بفعل التدني المزمن لمستويات الفرص المتاحة لها في المشاركة في خيارات النظام السياسي على صُعُد تركيب السلطة وتثمير الموارد وتوزيعها.

من هنا تبرز أهمية طرح مسألة الاندماج الاجتماعي. فهي مسألة نرى في التمهيد لبحثها أن ننطلق في معالجتها أولًا بتوقــف نقدي أمام تاريخية مفاهيم الاندماج المروَّجة في مقاربات مؤسسي السوسيولوجيا الغربية.

نبدأ من الإشــارة إلى أنه لم يُتح لمجتمعاتنا العربية أن تشــهد مخاضات التحولات البنيوية التاريخيــة التي أوصلت الأفراد فــي المجتمعات الليبرالية المتطورة إلــى الصيغتين الراهنتين من ارتباط الأفراد بالمجتمع الذي يعيشــون

فيه. ولهــذا، كانت آليات تكوين هذه المجتمعات وصيــغ ارتباط الأفراد بها - التــي نفصّل لها أدنــاه - مختلفة جذريًا عــن صيغتي الارتباط الشــائعتين في الأدبيات السوسيولوجية الغربية:

- ارتبــاط يقــوم علــى الدمــج الاجتماعــي (Assimilation) يُفرض على المهاجرين إلــى المجتمعات الأوروبيــة اللاتينية الغنية، لتقبُّل القيم الســائدة فيهــا والتزامهم بها واحترامهم مؤسســاتها التي تضمن مســاواتهم بمواطنيها، في الحقوق والواجبات، بمقتضى التشــريعات والسياسات التي تعتمدها. وهنا يُلاحَظ تزايــد التوترات بيــن المواطنين والمهاجرين بســبب صعوبات التقبّل المتبادل لاختلاف أنماط المعيشــة وثقافات التجاور بين الجماعات المتخالطة والمكتظــة. وهذا ما يوفر مناخــات ملائمة في المدن الغنيــة المقصودة لبروز سلوكيات ميّالة لدى أوساط معيّنة إلى ممارســة العنصرية ضد الأفارقة السود والمســلمين، والعرب منهم خصوصًــا، فتلجأ إلى تحميلهم مســؤولية ارتفاع معدلات البطالة، واســتنزاف الأموال المرصودة لأكلاف الحماية الاجتماعية، وتردّي الأمن. وتجدر الإشــارة هنــا إلى أن عنف قمع الشــباب المنفعل على إقصائه الاجتماعي في ضواحي البطالة والفقر المكتظة كثيرًا ما يرتد في أوساط هذه الجماعات المهاجرة إلى انجذاب إلى أصولياتهم الدينية التي تعمل قياداتها على استثمار انغلاقها.

- ارتباط يقوم علــى اندمــاج اجتماعــي (Integration Sociale)، يرتكز في المجتمعات الأنغلوسكســونية المتعددة الثقافات على الالتزام بقيم وتشريعات تضمــن انفتاح المجتمــع المديني المقصــود على تقبُّل اختــلاف الخصائص الثقافية والاجتماعيــة للأفراد والجماعات الوافدة إليه، وتضمن توفير شــروط أفضل للمشاركة في الحياة الاقتصادية والسياسية، تاركة لآليات السوق التحكم في قدرات الأفراد المهمَّشــين على توفير الشــروط والأكلاف العالية للحماية الاجتماعية لهــم ولعائلاتهم، ولتحمّــل التبعات المتزايــدة للبطالة في أزمات التراجع الاقتصادي الدورية، وتاركة في المقابل لشبكات الضبط الأمني مواجهة الخروج على الحدود المقبولة من عفوية سلوكياتهم الاجتماعية والشعائرية.

هنــا أيضًا، يمكن ألّا تحــول الأزمات الاقتصادية الضاربة أو السياســية الطارئة في مثل هــذه المجتمعات، كتلك التي تتكرر فــي الولايات المتحدة الأميركية، من دون ارتداد المهاجرين عــن أيديولوجيا الاندماج في المجتمع الليبرالي التعاقدي الذي زعم أوغســت كونــت (Auguste Comte) (1798 - 1857) أنــه تتوافر في ســوقه الحــرة يد غير مرئيــة تعمل علــى إنتاج نظام اقتصادي - اجتماعي متوازن.

في مثل هذا الاتجاه تصوّر إميل دوركهايــم (1858 - 1917) التكوّن الدينامي للتضامن العضوي داخــل المجتمع الصناعــي الليبرالي، معمِّمًا أنه تضامن يقوم على مبدأ تقســيم العمــل، وعلى اعتماد الأفــراد على بعضهم. ويُختزل التكوّن والارتبــاط بين الأفراد واندماجهم في المجتمعات الســابقة على الليبراليــة الصناعية بأنــه تكوّن آلي بســيط يقوم بين أفراد متشــابهين. وفي مثل هذا التوصيــف الاختزالي الآلي المعمَّم علــى المجتمعات ما قبل الصناعية، ومنهــا خصوصًــا المجتمعات القبليــة في الإمبراطوريــة العربية الإســلامية، لا يتوقف دوركهايم أمام وجود الاختلافــات في أدوار وخبرات وقدرات الأفــراد والجماعات في أســواق الاقتصاد التبادلي البســيط ما قبل الصناعي ومــا يترتب على مثل هــذه الاختلافات من تفــاوت بين المكانات الاجتماعية والســلطوية في هرم التراتب داخل المجتمع المديني القبلي. ولا يتوقف في توصيفه الاختزالي أمام التطور التاريخي الذي سبق وتدرّجت عبره المكانات الاجتماعية والســلطوية بحكم مصالحها في أسواق ذلك الاقتصاد ما قبل الصناعي، ما فرض تدرّج الحاجة في الحكم من شــرع ديني إلى شرع عقلاني، بحســب قول ابن خلدون في مقدمته منذ ســتة قرون، عندما تحدث عن «أن العمران البشري لا بد له من سياســة ينتظم بها أمره» قائلًا: «إعلم أنه قد تقدّم لنا في غير موضع أن الاجتماع البشري ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلــم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع مــن وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم تارة يكون مستندًا إلى شرع منزل وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهــم إليها ما يتوقعونه مــن ثواب ذلك الحاكم بعــد معرفته بمصالحهم، فالأولى يحصــل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشــارع بالمصالح في العاقبة

ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط...»[1].

إلا أننا نرى أن «مقاربة الفلسفة الوضعية» في ما سمّاه أوغست كونت قانون الحالات الثلاث التي تمر بها الحضارة البشرية، وعلى الرغم من ميله إلى المقاربة التعميمية في التصنيف التطوري لهذه الحالات، كانت مقاربة أكثر ديناميــة في فهم تواريخ المجتمعات وأقرب إلى تاريخية ابن خلدون في توصيف الحضارة في حالة المجتمعات العربية الإسلامية في القرن الرابع عشر، عندما أشار إلى ما يسمّيه الحالة التشريعية الانتقالية التي تعقب في تقديره الحالة اللاهوتية والعسكرية، وتسبق الحالة الوضعية والصناعية التي يتغلّب فيها تقدم المجتمع بفضل تقدّم المعرفة والعلوم. وكانت مقاربة أقرب إلى التعبير عن سياق نمو المجتمعات القبلية العربية التي شهدت انتقالًا متوسعًا إلى الشرع العقلاني بالتوازي مع توسع التجارة والأسواق بين أقاليمها. وليس صدفة أن يتزامن مثل هذا الانتقال إلى التجارة «العقلانية» في المجتمعات العربية الإسلامية، مع انطلاقة ما سُمّي في تاريخ أوروبا الاقتصادي بالثورة التجارية، وخروج الأساطيل الملكية الهولندية والبرتغالية والإسبانية من شواطئها، منذ مطلع القرن السابع عشر، باتجاه موانئ المحيطين الأطلسي والهادئ لاستكشاف ثروات القارات الأخرى، وتحقيق التراكمات الرأسمالية الأولية الممهّدة على امتداد قرنين لانطلاقة الحالة الثالثة «الوضعية» المتجسدة بالثورة الصناعية في إنكلترا وفرنسا. وهذه الثورة هي التي حفّزت لاحقًا السيطرة على الثروات والأسواق في جنوب آسيا وشرقها، واستعمار بلدانها بفضل ما وفّرته الثورة الصناعية من تقدّم الأساطيل في مجال الملاحة البحرية، وتسهيل النقل عبر المحيطات.

في تلك القرون الثلاثة بالذات، لم يكن إقليم بلاد الشام، ومنه مناطق لبنان اليوم على الساحل الجنوبي الشرقي لحوض المتوسط، بمنأى عن تفكّك

---

(1) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة العلامة ابن خلدون (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، الكتاب 1، الفصل 51، الباب 3، ص 302-303.

مركزية الدولة العربية الإسلامية والقطع الحضاري الذي شهده هذا الإقليم وما انتهى إليه هذا القطع، على امتداد أربعة قرون، من تعويق النمو أو العمران في مفهوم ابن خلدون ومضامينه التي يُلخصها بـ «المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع»، وهي تقرب من مقاصد التضامن الاجتماعي المتمثّل في تضييق الفجوة القائمة في توزيع نتائج النمو وفي المشاركة في الرفاه والقرار، وتُعدّ اليوم من بين المؤشرات الدالة على استدامة التنمية في تقرير التنمية البشرية لعام 2011.

إن مثل هذا الفهم لطبيعة التعاون في الاجتماع البشري بوصفه ضرورة لتحصين المُلك، هو فهم لم يصدر عن مثالية في تفكير ابن خلدون الذي انتقد في زمانه ما كان يُشاع عند الحكماء باسم «سياسة مدنية»[2]. وفصّل في الفهم العقلاني للسياسة في العمران الذي خلص إلى بلورته وأسنده إلى مبادئ العدل واستقامة الحكم الضامنة للاندماج المركّب للأفراد المتدرجين من البداوة إلى الحضر، وإلى «الاجتماع البشري الضروري». وفصّل معنى هذه السياسة في «ما لا يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسًا ويسمّون المجتمع الذي يحصل فيه ما يُسمّى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة. فإن هذه غير تلك وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع...».

القطع في مسيرة التقدم العمراني، والنكوص في صور الاندماج الاجتماعي

في تقديرنا أن التقدّم الحضاري، المتمثّل في عقلانية سياسة العمران والحكم التي بلغها بعض المجتمعات العربية الإسلامية، الذي أشار إليه ابن خلدون، هو تقدّم ما كان يمكن أن يستمر في ظل المماليك وانغلاق الأيديولوجيا الدينية على الاجتهاد الذي لا عمران من دونه، فكان لا بد من انتقال التقدم العمراني إلى مجتمعات مجاورة في المدن الإيطالية المتوسطية

(2) ابن خلدون، ص 303.

والأوروبية التي بكّرت في استقطاب حركة التجارة من شرق المتوسط إلى غربه، وبكّرت في ترسيخ معالم اقتصاد السوق بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر، وفي انتقال الفرد من الولاء والاندماج الأحادي السلالي والديني، إلى تعدد الولاءات والاندماجات الاجتماعية - الاقتصادية، وهي المعالم الأولى لليبرالية الأسواق التجارية.

وفي تقديرنا أن القطع الحضاري (Rupture civilisationnelle) الذي تعرضت له مجتمعات المدن العربية - الإسلامية بعد العهد الفاطمي في مصر وشمال أفريقيا، ترافق مع تراجع تجاراتها الإقليمية وانفتاح أسواقها على المدن الإيطالية. وانعكس مثل هذا القطع الحضاري في المجتمعات العربية انكفاءً ثقافيًا واقتصاديًا على امتداد العهدين المملوكي والعثماني، وإحياءً للانتماءات الموروثة التقليدية؛ إحياءً أدى ويؤدي إلى حدوث نكوص في مضامين الاندماج وانكفائه على حدود الأطر العصبوية القبلية والجهوية والطائفية المتداخلة أحيانًا كثيرة في مجتمعات لم تتح لها ظروف الهيمنة الريعية العثمانية والاستعمارية الأوروبية، من بعدها، ظروفًا ملائمة للتطور والانتقال إلى بُنى اقتصاد التصنيع والتكامل القطاعي، ولا الانتقال إلى علاقات إنتاج تقوم على التقسيم التقني للعمل الذي قاد في أوروبا إلى نشوء تراتب اجتماعي، وإلى انتماءات يغلب على تركيب هويات الأفراد فيها تصنيفاتهم المهنية - الاجتماعية، لا تصنيفاتهم القرابية - الجهوية.

في الوقت الذي كانت مثل هذه التصنيفات التقليدية الأخيرة تتعزز في الأرياف اللبنانية، كما في سواها من الأرياف العربية، كانت تتراجع في المدن منذ منتصف القرن العشرين أطر التضامن المهني لأهل الكار الواحد، في ما كان يُسمّى «طوائف الحرف». وهي أطر غالبًا لم تكن الولاءات القبلية الريفية تشدّ من توحّدها واندماجها الاجتماعي المهني في المدينة، بل ولاءاتها الروحية لفرق دينية إسلامية تنتشر في محيطاتها الحضرية، وتحصّن من اندماج أفرادها ومن حضورها، وتنفذها في إدارة أسواقها في المدن، وفي تعاملاتها مع الحكام.

بعد هذه اللمحة التاريخية لمسارات مجتمعاتنا وصور ارتباط الأفراد بها نتحوّل إلى عرض أبرز صيغ التعويق لمدنية الاندماج في المجتمع اللبناني الذي كثيرًا ما ضُرب المثل بليبرالية التعددية الطوائفية فيه.

أولًا: تعويق مدنية الاندماج الاجتماعي على صعيد الدستور وإدارة الحكم

لا يصعب ملاحظة غلبة مبادئ الدولة المدنية والمواطنة في مواد الدستور اللبناني المؤسِّسة للنظام السياسي البرلماني، في ظل سلطة الانتداب الفرنسي على لبنان. وهي مواد مستوحاة من دستور الجمهورية الثالثة في فرنسا، ومنها ما ينص على «**أن لبنان جمهورية ديمقراطية برلمانية تقوم على احترام الحريات العامة، وفي طليعتها حرية الرأي والمعتقد، وعلى العدالة الاجتماعية والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين دون تمايز أو تفضيل**». لكن هذه الصياغات المدنية اقترنت منذ الاستقلال بمنح مؤسسات الطوائف صلاحية الإدارة المستقلة لأحوال أتباعها الشخصية، فضلًا عن تملّك المؤسسات الخاصة للتعليم والصحة، ومراكز الإيواء والإغاثة، ما يؤدي إلى ارتباط جميع فئات أتباعها بها، ولا سيما الفئات الشعبية منها. كما أنها تملك إلى جانب ذلك كله أوقافًا وأصولًا عقارية لا تعلن مواردها وقيمها. وهنا نذكّر برفض المراجع الإسلامية المطلق، في أواسط التسعينيات، لمشروع قانون يبيح الزواج المدني الاختياري.

في ظل حضور سياسي متفاوت ورعاية فرنسية تأسيسية، توصل زعماء الطوائف عشية الاستقلال وغداته إلى توافق ميثاقي اعتمد توزيع الرئاسات الثلاث بين الطوائف الثلاث الأكبر، وتوزيع نواب البرلمان عليها بنسب عدد أفرادها، إضافة إلى توزيع مجموعة من المراكز الأولى في إدارة الحكم. وأصبح هذا التوافق عُرفًا يعتبره متداولو زعامات الطوائف أساسًا يقيمون عليه ما يسمّونه في مقدمة الدستور «احترام مبدأ العيش المشترك». ونجح هؤلاء الزعماء في اختزال هذه الصياغة للأخلاقيات المفترَضة في الاحترام

المتبادل لخصائص الإيمان، وضرورات التعاشـر اليومـي بين عوام الطوائف المتجاورة في القرى والمناطق، والمتعاملة في الأسواق. وعمد هؤلاء الزعماء إلى اختـزال معاني هـذه الصياغة المؤدلجـة للعيش المشـترك، فاقتصروها على ما يجب أن تكـون عليه الاعترافـات المتبادلة بتمثيلهم شـبه الحصري لطوائفهم في السـلطة، فيتحكمون في توجهاتها السـيادية وفي قرارات توزيع الإنفاق الحكومي، وفي تقسـيم خدمات الإدارة العامة إلى حصص باتباع نهج زبائني يحصّن شعبيتهم الانتخابية. ويعطون لأنفسـهم، بتفسيرهم مبدأ العيش المشترك، حق النقض لتعطيل انعقاد مجلس النواب أو مجلس الوزراء، وذلك بمقاطعة أي كتلة نواب محسوبة على طائفة معيّنة، كما حصل بعد قتل الرئيس رفيق الحريري.

إن هذا الفهم للديمقراطيـة التوافقية في إدارة تعددية الطوائف المروَّج له في ثقافة العولمة النيوليبرالية قد تعزّز بعد الحرب الداخلية - الخارجية في لبنان (1975-1990)، حيث يلاحظ تراجع مبدأ كونية احترام حقوق الإنسان كفرد أولًا لمصلحة مبدأ كونية احترام الهويـات الثقافية العرقية والدينية للجماعات، واسـتقلالها في البلدان الفقيرة، وحيث يلاحَظ تراجع الحريات الشخصية في ممارسة التدين لمصلحة أولوية الحرية في الاستثمار التعبوي لشعائر الطوائف. وتعززت غلبة أولوية فهم الطائفة، أو المذهب، ككتلة سياسية على فهمه بوصفه اجتهادًا في الدِّين. ويصبح الواجب السياسـي الأول لعوامها هو شرعنة هيمنة زعاماتها المتوارثة من خـلال صناديق الاقتراع التي لا تعبّـر غالبًا، وإلى أجَل بعيد، في غياب العقل والحرية بوصفهما مكوّنين لماهية الإنسـان - المواطن، عن وعي المعاني الديمقراطية السياسية للانتخاب في النظم البرلمانية المتطورة. وتصبح الزعامة الطائفية هي التي تتوسط علاقة الفرد بالدولة، لأن الدولة غالبًا ما يكون التعامل مع مؤسساتها بوصفها أدوات سـلطة تقرر في أدائها زعامات الطوائف، و«رغم تداول أساطير مدنية متعددة ومتلاطمة يتردد صداها في لبنان، كالليبرالية الاقتصادية وتسـاوي المسـافة بين الدولة وكافة الجماعات الدينية، وكون الدولة راعية المؤسسات الدينية، فإن الأسـطورة الأهم والأكثر ثباتًا من

أي قول آخر هـي التعددية الطائفية التي ما فتئت تشـكّل سـمة الحياة العامة، وتحدد سياسات الهوية في البلاد...»[3].

إن هذا التعارض المرسّـخ في النمـوذج اللبناني لليبراليـة، بين الروح المدنية في الدسـتور المتعلقة بالحريات والعدالة والمساواة من جهة، والروح العصبوية في منظومة الأعراف وآليات الممارسـة السياسـية في ظل التوافقية الطوائفية من جهة أخرى، انحسـم في الليبرالية الطرفية اللبنانية دائمًا لمصلحة تجدد هذه التوافقية التي تقوم على إدماج الأفراد داخل جماعاتهم. وهنا، لا بد من الإشارة إلى أن ارتباطات هذه الزعامات بأنظمة إقليمية متنافرة سياسيًا أدت، وما زالت تؤدي، إلى تبعيات متنافرة، وإلى تحصين اندماجات منغلقة بين عوام الطوائف اللبنانية، تسببت بحدوث تقاتل أهلي وتهجير وتغيّر الخريطة السكانية في بعض المناطق في البلاد.

نرى في طليعـة الاختزالات والتشـويهات للمفاهيـم المدنية ما أصاب مفهـوم التمثيل السياسـي في الانتخابـات البرلمانيـة، إذ يُلاحَـظ أن قانون الانتخابات الذي يربط بين مكان قيد نفوس الناخبيـن ومكان تمثيلهم النيابي. فهو قانون يفرض علـى النازحين من الأقضية الفقيـرة و/ أو النائية خصوصًا، إلى بيروت بنسـب تراوح[4] بين 27.5 و40 في المئة فـي بعلبك وبنت جبيل والنبطية وحاصبيا وجزين، أن يتمثلوا في هذه الأقضية حيث لا يعيشـون، وأن يعيشـوا حيث لا يتمثّلون في العاصمة والضواحـي التابعة لأقضية مجاورة لها في محافظة جبل لبنان. يُضاف إلى ذلك أن التمثيل الطائفي المعتمد في توزيع النواب على المناطق يجعل الأقليات الطائفية تُصوّت، بتوجيهات من مراجعها الدينية وزعاماتهـا في مناطق أكثرياتهـا، للوائح زعامـات الأكثريات من غير طوائفها، غالبًا في مقابـل مبادلة توجيهات مماثلـة. وبمقتضى هذه الصفقات

(3) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، التقرير الوطني للتنمية البشـرية في لبنان: نحو دولة المواطن (موجز التقرير) (نيويورك: الأمم المتحدة، 2009)، ص 15.

(4) انظـر: الوضـع الاجتماعـي الاقتصادي في لبنـان: واقع وآفـاق (بيروت: وزارة الشـؤون الاجتماعية، 2004)، الجدول (2.4)، ص 72.

الانتخابية بين زعامات الطوائف، تبقى الأقليات مرتبطة بمراجعها الدينية والسياسية الموجودة بعيدًا من مناطق عيشها وتمثيلها. وهذا ما يدفع القيادات المسيحية، مثلًا، إلى اعتبار أن حوالى ربع النواب المسيحيين يُنتخبون بأصوات أكثريات إسلامية على لوائح زعاماتها، ويجعلهم أقل تمثيلًا لسياسات زعامات الطائفة المسيحية، ويجعل ناخبيهم في الأقلية المسيحية أقل استعدادًا للاندماج السياسي مع الأكثريات الإسلامية، على الرغم من اندماجهم معها في الأسواق والإدارة العامة والحياة اليومية.

ثانيًا: تعويق مدنية الاندماج الاجتماعي على صعيد تشريع التمثيل المحلي

على الرغم ممّا شهده اتفاق الطائف (1989) من تعديلات أساسية على صعيد صلاحيات الرؤساء الثلاثة، باعتبار أنها كافية لتوازن واستدامة نظام الديمقراطية التوافقية بين التيارات الطائفية، وممّا حصل فيه من تعديلات – لأهداف تنموية – على مركزية آليات اتخاذ القرارات الحكومية وتنفيذها، ودعوته إلى اتباع لامركزية إدارية موسّعة، أقرب إلى اللاحصرية، تقوم على مستوى الوحدات الإدارية الصغرى (القضاء وما دون) بإنشاء مجلس لكل قضاء يرئسه قائمقام، تأمينًا للمشاركة المحلية[5]، وتتمثّل فيه البلديات الموسعة أو الاتحادات البلدية، وهي الأطر المقصودة في تعبير الوحدات الصغرى ما دون القضاء، وعلى الرغم من الآمال الإصلاحية التي داخلت النفوس باحتمال اعتماد لامركزية إدارية موسعة، ظلّ زعماء الطوائف يعطلون تطبيق هذه الإصلاحات الضرورية، محافظين على استمرارية العمل بقانون البلديات الذي عدّل الحجم الديموغرافي للمسجَّلين في الوحدات البشرية كشرط لتأسيس مجلس بلدي فيها. وارتفع هذا العدد من 300 مسجَّل وما دون في القانون البلدي الصادر بموجب مرسوم اشتراعي رقم 118/ 1977 إلى 1000 مسجل

(5) وثيقة الوفاق الوطني الصادرة عن مؤتمر الطائف في عام 1989، وهي الوثيقة التي أصبحت بنودها في صلب الدستور اللبناني.

وما دون في التعديل الصادر لهذا القانون في عام 1997. وهكذا واصل هؤلاء الزعماء المقررون في التشـــريع التمثيلي اعتمادهم مــكان قيد نفوس الناخبين لحصر حدود نطــاق تمثيلهم البلدي في الوحدات الكبيـــرة، كما في الوحدات الصغيرة في الأرياف التي يقل عدد المســـجلين فيها عن ألف نســـمة. وباعتماد مثل هذه النطاقات الضيقة التي تشهد في أرياف أربع محافظات نزوحًا واغترابًا يطاول بين خُمس وثُلث المســـجلين فيها، تستطيع الزعامات بنهجها الخدماتي الزبائني المُفتِّت لوحدة الحاجات والمصالح في مناطق القرى الصغيرة، ضمان نجاح مفاتيحها مــن وجهاء الأجبــاب والعائلات في القــرى. وترجّح النفوذ الانتخابي لهـــم، بطريقة تؤثر ســـلبًا في حظوظ أصحاب الكفـــاءات الثقافية - التنموية في منافستهم، إلّا في ما ندر. ولا غرابة في أن تشتد النعرات العائلية - الحزبية الضيقة في نطاق مثل هذا التمثيل البلـــدي، و«تصبح المجالس البلدية معوّقة بفعل تنافر عصبياتها المتنافســـة أو المتوافقة على الـــولاء للزعيم الذي تزوره بين أســـبوع وآخر ليصرِّف لها أمورها الإدارية والمالية مع مراجع الرقابة الإدارية والمالية في الأقضيـــة والمحافظات، وصولًا إلـــى وزارة الداخلية»[6]. ويصبـــح أعضاء المجلـــس البلدي رهائن لأصـــوات عصبياتهـــم الضيقة، فلا يجرؤون على الضغط على ناخبيهم فيها لجباية الرسوم المستحقة قانونيًا، فيبقى صندوق البلدية في عجز دائـــم يحول دون ما يمكنه من الانفاق على أي مبادرة محلية. ويصبح هؤلاء الأعضاء رهائن للزعامة السياسية التي اختارت ترشيحهم داخل عائلاتهم وتســـتقبلهم لتســـهيل علاقاتهم المالية والإدارية مع أصحاب القرار في الإدارة الرقابية، وهؤلاء ليســـوا بعيدين بدورهم من الولاء لها أو عن التملق لها.

ثالثًا: تعويق مدنية الاندماج الاجتماعي في الثقافة والتربية

تحرص النخب الســـلطوية في الطوائف على تأصيل خصائصها في تنشئة أبنائها في مدارس خصوصًا دينية محليـــة و/أو أجنبية. وتتحصن الطوائف بما

(6) أحمد بعلبكي، قضايا ومعوقات التنمية: مقاربات في كتابيـــن، 2 مج (بيروت: دار الفارابي، 2007)، مج 2: حول معوقات التنمية في لبنان: مقاربة اجتماعية - ثقافية، ص 64.

تملكه الرهبانيات والكنائس في مجال التعليم الخاص من مؤسسات تتدرج من الروضة إلى الجامعة، ترعى تعليم حوالى ربع عدد التلامذة والطلاب في لبنان؛ وهي مؤسسات تسود فيها الأجواء الملائمة لتعميق التباينات الثقافية والإيمانية والسياسـية. وتتجسد هذه التباينات في ما تعتمده من كتب ونشاطات ترفيهية وأُطر عمل شـبابي اجتماعي وكشـفي، مدعومة بعلاقات متفاوتة مع الكنائس (ثمة حوالى 22 إطارًا شـبابيًا تطوعيًا يعمل في المناطق اللبنانية). كما تتجسد تلك التباينات في قبـول، أو عدم، قبول التخالط في الصفوف بين الجنسـين، فضلًا عن اختيار اللغة الأجنبية وإتقان النطـق والكتابة، ما يُؤهل للوصول إلى قطاعات العمل الراقية. وهذا ما يظهر في مناهج التعليم في لبنان التي تزيد عدد ساعات تعليم اللغة الأجنبية فيها على عدد ساعات تعليم اللغة العربية، بخلاف الدول العربية مجتمعة[7]. وإذا كان هذا التميز في مجال تعليم اللغات الأجنبية قد ترسّـخ بفعل قِدم المؤسسات الدينية الإرسـالية الأجنبية والكنسية المحلية التي تستوعب حوالى ربع عدد الملتحقين بمراحل التعليم، وتعزّز ليلبّي انفتاح اللبنانيين على اقتصاد الوسـاطة والمعرفة والاغتراب، فـإن إمكانات الانفتاح التعليمي- الثقافي على القطاعات الراقية في أسواق العمل في لبنان والعالم لم تخفف - في ظل النظام السياسـي الطوائفي - من انغلاق صيغ التنشئة الطائفية في التعليم الخاص.

هكذا يُمـارَس التعليم في ظل تغاير ثقافي دينـي أو مذهبي بزعم ليبرالية التعليم، وديمقراطية خيـارات أهالي التلامذة في مناهج تنشـئة أولادهم على مذاهب أوليائهـم. وهذا ما توفّره المدارس غير الحكومية، ولا سـيما الطائفية منها التي تستوعب حوالى ثلثي إجمالي التلاميذ قبل التعليم الثانوي، الأمر الذي يرضي الأهل الذين ينتظرون منها مسـاعدتهم في الضبـط الديني لاندماجات أبنائهـم وبناتهم وسـلوكياتهم، خصوصًا داخـل العائلة ومحيطهـا. ويُلاحَظ خصوصًا في أوسـاط الأصولية الشـيعية ترابط جهد التنشـئة والتطبيع الدِّيني

(7) انظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومؤسسة محمد بن راشد المكتوم، تقرير المعرفة العربي للعام 2009: نحو تواصل معرفي منتج (دبي: البرنامج، 2009)، الجدول 30، ص 268.

المنســق بصورة مباشرة وغير مباشــرة بين أحزاب الطائفة من جهة والمدارس المرتبطــة بها فــي مناطق هيمنتهــا من جهة أخــرى. وتُنظم في هذا الســياق احتفالية ســنوية لتحجيب الفتيات اللواتي لم يتجاوزن ســن التاســعة، باعتبار أنهن أصبحن في عمر التكليف الشرعي، وهو تكليف يُغلّب في تحديد نضوج الطفلة بلوغها البدني على بلوغها العقلي، ويُفــرض على الطفلة غير الناضجة إدراكيًا لمقاصد الشرع في صدر الإسلام أن تندمج في التقاليد المحافظة كباقي النســاء، وأن تحصر حدود اندماجهــا داخل جماعتها وعصبيتهــا. وبمثل هذا الحرص على التنشــئة التقليدية لأبناء الطائفة تحافظ النخبة الســلطوية الدِّينية والأهلية والسياسية على نقاء روح جمهورها، وهذا ما يحوّل مبدأ احترام التنوع الطائفي إلى ما يعوّق فرص التواصل الاجتماعي والتفاعل السياســي في إطار المجتمع والإدارة العامة، كما يُلاحَــظ ذلك منذ عقود في المواجهات المهدِّدة لكيــان الدولة اللبنانيــة ولتجاوز مقتضيات ما ســمّاه ابن خلــدون «الاجتماع الضروري»، أو ما يجب أن يكون مضمون مفهوم العيش المشــترك الذي تلغو به الطبقة الحاكمة في الليبرالية اللبنانية الطرفية. وتذهب نخب الفئات التقليدية في مدارســها الخاصة إلى أدلجة التمييز الثقافي للجماعة الطائفية ولموروثاتها تمييزًا يقترن - بالضرورة، وإن بصيغ غير مباشــرة أو غيــر واعية - بالنيل من معتقــدات الجماعــات الأخرى ومواريثهــا، بدلًا من تعريــف جميع الطلاب باختلافات خصائصهــا الدِّينية وتقاليدها تعريفًا يمكّنهــم من التواصل وتجاوز الأفكار المســبقة ورهاب حُرمات الشعائر المســتغربة لدى بعضهم. وهذا ما يمكن أن تستثيره الذكرى السنوية لعاشوراء من مشــاهد الندب بلهجة عراقية، ومشاهد اللطم والتطبير الدامي [ضرب الرؤوس بالسكاكين أو السيوف] الذي يمارسه عشرات الشباب والأطفال الشيعة في لبنان يوم العاشر من شهر محرم.

كما ســاهم في توســع لجوء النخــب التقليدية ضمن الفئات الوســطى خصوصًا إلى المدارس الطائفية، إضافة إلى دافع التميز التحضري لدى بعضها، وإلى ميل الأهالي إلى ضبط اندماجات أبنائهم وسلوكياتهم، دافع توسّع الوعي الطائفي الذي روّجت له النخبة الطائفية الشيعية، خصوصًا بشأن إخلال ليبرالية العهود السياســية المتعاقبة بالعدالة في التوزيع المناطقــي للموارد الاقتصادية

والخدمات الأساسية. وروّج هذا الوعي الإصلاحي الطائفي لرفع الحرمان تعزيز أطر الاندماجات الطائفية التي تلوذ إليها العوام الموالية لزعمائها، توجسًا من صدامات سبق أن شهدتها نتيجة مآزق سياسية داخلية - إقليمية؛ صدامات يتورط فيها هؤلاء الزعماء نتيجة تحالفاتهم الخارجية، ويعجزون عن الخروج منها. وتبتعد هذه العوام الموالية من مقتضيات الاندماج التي سبق لها وألِفتها في تعاملات الجيرة والأسواق والإدارة الحكومية والمدارس باتجاه آليات الدمج التعبوي القائم على التوجس من التغاير المذهبي والموالاة السياسية المختلفة مع الجماعات والمناطق الأخرى. وتبرز، في مثل هذه الأوضاع الحرجة المبالغات التعبوية في ضرورات التفريق الذي يصل إلى حد التهجير المتبادل من الأحياء ومناطق العيش المشترك للجماعات، والذي تواصل منذ قرون في الأرياف وعقود في الضواحي.

تميل النخب المتطرفة عادة إلى تحويل هوية الطائفة إلى هوية مركزية لأفرادها، يخرجون بمقتضاها عن الولاء للدولة، ويرتدّون إلى موروث ثقافي تدعمه السلطات الأهلية والحكومية والدينية، معتقدين، كما يقول بريان بري، «أنهم لن يحققوا النجاح أبدًا إلّا إذا ظلوا مخلصين لتلك الثقافة، وتمكنوا من ضمان أن أي تطور يحدث سوف يحافظ على نقاء روح تلك الثقافة. وهذا النوع من التقليدية الأيديولوجية يتسبب بطبيعة الحال في نشوء فكرة التجديد الثقافي باعتباره محاولة متعمدة للعودة إلى طرق السلوك التقليدية التي لم تعد قيد الاستخدام»[8].

جدير بالذكر أن التأثر بالتعليم والتنشئة الطائفيين والميل إليهما يتبيّن أكثر في أوساط الفئات الوسطى والشعبية الأكثر ارتباطًا بالمؤسسات الدينية داخل عوام الطوائف. ويضاف إلى تفارق أنماط التنشئة والاندماج بين هذه العوام التفارق الاجتماعي - الطبقي في توافر فرص التعليم المتاحة بين الفئات الاجتماعية المتراتبة داخل كل طائفة، حيث يُلاحظ بوجه عام «أن الأقضية

(8) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومؤسسة محمد بن راشد المكتوم، تقرير المعرفة العربي للعام 2009، الجدول 18، ص 259.

والمناطق التي تسجل أعلى نسبة من الفقر (الجدول (11 - 1)) هي المناطق نفسها (الضواحي والأرياف النائية ذات الأغلبية الإسلامية) التي تُسجّل فيها أدنى المؤشرات التعليمية، سواء لجهة الأمية أم لجهة الالتحاق المدرسي، وأعلى معدلات التسرب المدرسي وعمالة الأطفال، أم لجهة ارتفاع نسبة الالتحاق بالمدرسة الرسمية والخاصة المجانية، أم لجهة تراجع مؤشرات الإنجاز التربوي، أم لجهة نسبة الجامعيين».

الجدول (11-1)

نسبة المنتسبين إلى التعليم الرسمي في مقابل متوسط الدخل الشهري للأُسر بحسب المحافظات (بآلاف الليرات)

الجنوب	البقاع	الشمال	جبل لبنان	ضواحي بيروت	بيروت الإدارية
46.97	37.46	49.09	31.48	18.48	20.27
1116	1264	1235	1946	1724	20.96

المصدر: الوضع الاجتماعي الاقتصادي في لبنان: واقع وآفاق (بيروت: وزارة الشؤون الاجتماعية، 2004)، ص 182.

لا بد من الاستدراك، في هذا السياق، بأنه في ظل التعليم الخاص والمُطيّف، كثيرًا ما يكون التناسب عكسيًا بين معدل دخل الأُسر وميلها إلى الاندماج الطائفي.

رابعًا: تعويق مدنية الاندماج الاجتماعي بفعل ازدواجية الوعي والتعبير في التواصل

اتسع صغر مساحة البلاد لتعاشر أقليات دينية ثقافية في دوائر الدولة ومدارسها، وفي أسواق المدن وأحيائها، وفي الأقضية وداخل القرى؛ أقليات كبيرة نسبيًا تُقارب أعدادها المليون، أو أقليات محدودة لا تتجاوز أعدادها مئات قليلة من الآلاف أو من عشرات الآلاف. وساهم هذا التعاشر و«الاجتماع

البشـري الضروري»، على حد قول ابن خلدون، فـي تكثيف التفاعل بين هذه الأقليات يوميًـا تفاعلًا ازداد عمقًا مـع تزايد موجات النـزوح من الريف إلى العاصمة وضواحيها. وغدت بيـروت الكبرى في منتصف التسـعينيات تضم حوالى ثلث المقيمين في بلد يصل متوسـط كثافة السكان فيه إلى حوالى 400 نسمة/ كلم²، ويصل في طرابلس وبيروت إلى أكثر من 8 آلاف نسمة/ كلم²[9]. وهذه كثافة تُعَدّ من بين الكثافات السكانية الكبيرة في بلدان العالم، بفعل ضيق المساحة.

تجدر الإشـارة إلى أن قِدم التعاشـر بيـن جماعات مختلفـة الأديان والمذاهب أسسـت، في فترة لا تقل عن 14 قرنًا، ابتداءً من الفتح الإسلامي، لنمط من العيش المشـترك، هو نمط من الاجتماع الضـروري بنيويًا ودائمًا، والاضطراري ظرفيًا يترسّـخ أحيانًا بالاحتكاكات العفويـة الضرورية للعيش في الحياة اليوميـة للمجموعات المتآلفة. وهو نمـط يمكن رصده بمقاربة ما يُسـمّى علم اجتماع الحياة اليومية، أو علم اجتماع الفعل والتفاعلية السلوكية والإرادية للأفراد في نظر أصحاب نظرية الفردانيـة المنهجية (Individualisme méthodologique) التي لا يميل معتمدوها إلى التفسـير بالحتميات الاجتماعية والتاريخية للظواهر الاجتماعيـة. وتكوّنت لهذا النمط من العيش المشـترك لغة للتواصل والتفاعل، بحيث يزدوج فيهـا وعي الأفراد عندما تدعو الحاجة ليتلاءم مـع تغيّر الظروف السياسـية - الطائفيـة التي يتحكـم بتبدلها توافق زعامات الطوائـف أو تصارعها. وهذا ما يرسّـخ الطبيعـة الوظائفية للوعي المتغير تبعًا للحال:

- فيكـون وعيًا منفتحًا تخارجيًـا (Extraverti) في حـال التوافق، إذ يميل عفويًا إلى إرسـاء العلاقات اليومية والمبادلات، وإلى الاندماج المتوسـع مع أبناء الجماعات الأخرى بعيدًا عن الحساسيات والضغط المفروض عليه؛ وعي يستتر بمألوف قيم الانفتاح الوطني والإنساني وثقافته، ويدفع عوام الطوائف في

(9) إدارة الإحصاء المركزي، بيانات مسـح المعطيات الإحصائية للسـكان والمساكن (بيروت: إدارة الإحصاء، 1996).

أيام السلم الأهلي إلى الإكثار من التعبيرات عن التشارك في الحياة والثقافة، وعن التوحد في المصير بين أبناء الطوائف المتعاشرة في المنطقة الواحدة. وينطبق هذا النوع من الوعي على ما يُسمّى في الوسط الدرزي كلام «الاستتار بالمألوف»، فهو وعي يقرب من تقليد التقية في التراث الشيعي الذي كان يلجأ إليه أبناء الطائفة الشيعية عندما يضطرون إلى أداء الصلاة وهم مكتوفي الأيدي كما يفعل أهل السنّة في مساجدهم.

- ينقلب هذا الوعي الانفتاحي المعيشي لدى العوام المتعاشرة يوميًا إلى وعي جماعي تداخلي (Introverti) في فترات التعبئة العصبوية، ويميل إلى حصر حدود التفاعل الاندماجي للأفراد في الجماعة التي ينتسبون إليها. ولا يعود هذا الوعي الانغلاقي إلى الانفتاح، ولو بسرعات متفاوتة، إلّا بعد تصالح الزعماء الذين غالبًا ما لا تنفصل أهداف تعبئتهم لعوامهم في لبنان عن أهداف تحالفاتهم الإقليمية التي تقرر حدود علاقاتهم. وهو وعي يميل نحو استخبات نوايا الجماعات الأخرى، ليشد من نعرتها تجاه الطوائف المتعارضة معها. وهذا ما عوّق ثقافة الاندماج المدني لمصلحة ثقافة الاندماج العصبوي التي يعززها الإعلام السياسي، المرئي منه خصوصًا، والمتعارض طوال العقود الأربعة الأخيرة، تاركًا لجماهيره ترويج الشائعات والاستخبات والاشتباه المتبادل بنوايا الجماعات الأخرى، ليشد من نعرتها تجاه الطوائف المتعارضة معها.

خامسًا: تعويق مدنية الاندماج الاجتماعي بفعل تفاوت النمو الاقتصادي بين المناطق والقطاعات

حالَ منطق الحكم التوافقي بين زعامات الطوائف ومرجعياتها الإقليمية منذ الاستقلال دون اعتماد سياسات ماكرو - تنموية لتثمير الموارد الوطنية البشرية منها والمادية، تحقيقًا للاندماج الاقتصادي والاجتماعي بين المناطق والقطاعات الإنتاجية. وفي تقرير لبعثة إيرفد (IRFED) الفرنسية التي استدعتها الحكومة اللبنانية بعد المعارك الداخلية - الخارجية في عام 1958 لإجراء دراسة تشخيصية لحاجات التنمية وإمكاناتها في لبنان، ورد في شأن غياب

الدولة عن دورها ما يلي: «... لم تنجح في توفير بنية حكومية وإدارية ذات فاعلية عالية، وهذا يعود في جزء منه إلى المنافسة بين الطوائف بحجة التوازن، وإلى تدنّي الحس المدني على مستوى الطبقات الحاكمة والمتوسطة والشعبية على السواء»[10].

أما في مطلع التسعينيات فلم تنجح برامج إعادة الإعمار المعتمدة بعد توقف المعارك في تنفيذ سياسات استثمارية مترابطة قطاعيًا، وسياسات ضرائبية منصفة اجتماعيًا تمكّن من معالجة التفاوتات بين المحافظات على صعيد مستويات أحوال المعيشة المبيّنة في الجدول الآتي:

الجدول (11-2)

نسبة توزيع الأُسر وفق مؤشر الأحوال المعيشية بحسب المحافظات في عام 1996

المحافظات المستويات	بيروت	جبل لبنان	الجنوب	البقاع	الشمال	النبطية
مرتفعة جدًا ومرتفعة	42.96	31.63	18.40	15.93	18.63	9.28
منخفضة جدًا ومنخفضة	18.34	24.73	36.95	40.58	37.60	50.90
متوسطة	38.70	43.60	44.70	43.50	43.80	39.80

المصدر: خارطة أحوال المعيشة في لبنان: دراسة تحليلية لنتائج مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن (بيروت: وزارة الشؤون الاجتماعية، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 1998)، الجدول 29، ص 74.

يجب ألّا يعني ما ورد في الجدول (11-2) بشأن ما تحظى به الجماعات المتوسطة، وألّا يترك انطباعًا بأن نسبة الأُسر التي تحظى بمستويات متوسطة، من حيث إشباع الحاجات الأساسية في مجالات التعليم والسكن والدخل والمياه والصرف الصحي، تمثّل نسبة الفئات المتوسطة في واقع المجتمع اللبناني التي تحظى، بحسب دليل التنمية البشرية في لبنان، بمستويات متوسطة

---

(10) *Besoins et possibilités de développement du Liban*: *Etude préliminaire*, 2 vols. (Beyrouth: Mission Irfed, 1960-1961), vol. 2: *Problématique et orientation*, chap. 9, p. 474.

من تمكين القدرات والرفاه ومصادر الدخل والمشـــاركة في الســـلطة والثروة، وهي مستويات تتجاوز إشباع الحاجات الأساسية المُشار إليها. وهذه مستويات لا تتوافر بالضرورة لدى الفئات المتوســـطة في لبنان، إذ إنها تمكّنت من إشباع حاجات أخرى كمالية أتاحها لها اقتصاد الحرب وفســـاد الإدارة بفعل وضع يد زعامات الطوائف على مواردهـــا وخدماتها، أو بفعل الاغتراب ومغانم التهجير وتضخّم سوق العقارات بصور لا تتلاءم مع مســـتوى الموارد النظامية للأسر، كما يُشـــار إليها في التصريحات المتعلقة بمســـتويات الدخـــل المجدولة في المسوحات الإحصائية.

يبرز التفاوت في معوّقـــات الاندماج الاجتماعي - الاقتصادي أيضًا على صعيد الأقضية داخل المحافظـــات، إذ تبيّن أن التفـــاوت الأكبر هو بين قضاء كســـروان المســـيحي الماروني بوجه الإجمال في جبل لبنان من جهة، وقضاء بنت جبيل الحدودي مع فلســـطين، الشـــيعي بأغلبية ســـكانه، من جهة أخرى، حيث يُلاحَظ أن نسبة الأســـر المصنَّفة في درجة إشـــباع متدنية في قضاء بنت جبيل تبلغ 67.2 في المئة من الأُسر المقيمة في هذا القضاء، بينما لا تزيد هذه النسبة في قضاء كســـروان على 13.5 في المئة، على الرغم من أن هذه النسبة تبلغ على الصعيد الوطني 32.1 في المئة[11].

إن هذا التفاوت في مستويات الحرمان والإشباع للحاجات الأساسية بين الأقضية ينعكس تفاوتًا في مستويات الاندماج الاجتماعي داخلها، وفي مستويات الاندماج المجتمعي بينها، وتفاوتًا بين طاقات الأسواق المناطقية للعمل النظامي منه وغير النظامي، وفي استدامة فرص العمل وتوافر الدخل، وفي نسب البطالة باختلاف تعريفاتها ومظاهرها. وهنا لا بد من الإشـــارة إلى البطالة الناجمة عن عدم وجود تشـــريع يعرّف العمل الزراعـــي (Code rural) وحقـــوق العاملين فيه بالضمانات الاجتماعيـــة، وعدم وجود تشـــريع للعمل التعاونـــي المتخصص تحتضنه الدولة والقطاعان الخاص والاجتماعي. ولذلك، ترتفع معدلات البطالة

(11) بعلبكي، «حول معوقات التنمية في لبنان»، ص 45.

فـي الأرياف، خصوصًا بفعل تراجع استيعاب الزراعة للقـوى العاملة الريفية من حوالى 18.9 في المئة في عام 1970 إلــى 6.7 في المئة في عام 2001، وذلك بفعل تعطّل تدابير الحماية خلال الحرب الأهلية، وبفعل سياسات تحرير الأسواق المعتمدة في ظل الحكومات الحريرية [نسبة إلى رفيق الحريري] منذ مطلع التسـعينيات [12]. وأدّى ذلك إلى ارتفاع نسب البطالة في لبنان بين عامي 1970 و2001 من 6 في المئة للذكور فـي مقابل 5.1 في المئة للإناث إلى 9 في المئة للذكـور و18.2 في المئة للإناث. وارتفعت نسـبة البطالة، خصوصًا في أوساط الشباب الثانويين والجامعيين، إلى 28 في المئة و21 في المئة على التوالي. وسـجلت الإحصاءات أن 20 في المئة من أسر الأجراء غير الدائمين وصغار المزارعيـن لا يتجاوز متوسـط دخلها 300 دولار أميركي، بحسـب معطيات إدارة الإحصاء المركزي لعـام 2004. وتفاوتت حصص المحافظات من المنتسـبين إلى أنظمة التأمين الاجتماعي بين العاملين في محافظتي بيروت وجبل لبنان، حيث يتركز أكثر من نصف السـكان، وتصل حصتهما إلى 90 في المئة من التسـليفات المصرفية لعام 2000 [13]، وتراوح نسـبة انتساب القوى العاملة في كل منهما إلى أنظمة التأمين الاجتماعي بين حوالى الثلثين في مقابل نسبة لا تتجاوز الثلث [14] في المحافظات الأربع الأخرى.

جدير بالذكر أن الانفتاح المفـرط لليبرالية اللبنانية، الذي يكوّن شـرطًا أساسيًا للقيام بدور الوساطة التجارية والخدماتية بين الأسواق العالمية وأسواق المشرق والخليج العربيين، أدّى إلى ارتباط سوق العمل في لبنان بظروف النمو الاقتصادي والطفـرات المالية من جهة، وبظروف التوتر السياسـي والحروب المتعاقبة منذ حوالى أربعة عقود في المشرق، وعلى الأراضي اللبنانية بالذات. وسـاهمت ظروف التوتر هذه في التوجّه إلـى القطاعات التـي توفّر الربحية الأسرع للاسـتثمارات في قطاعات السـياحة والتجارة والعقار، وهي قطاعات

---

(12) الوضع الاجتماعي الاقتصادي في لبنان، ص 117-118.

(13) لبنان، جمعية المصارف، التقرير السنوي لعام 2000 (بيروت: [الجمعية]، 2001).

(14) ملامح التنمية البشرية المسـتدامة في لبنان، التقرير الوطني للتنمية البشرية (بيروت: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 1997)، ص 73.

ذات كثافة عمل منخفضة جدًا، ولا توفر فرص عمل لاستيعاب حوالى 40 ألف وافد لبناني جديد إلى سوق العمل سنويًا. يضاف إلى ذلك ما ترتب على تدهور طاقة استيعاب العمل في قطاعي الزراعة والصناعة اللذين بات ما تبقى منهما يعتمد جزئيًا على استخدام العمالة العربية والآسيوية الوافدة المنافِسة على صعيد الأجور، والمتنازلة بالضرورة عن أكلاف التأمينات الاجتماعية.

أدّى توسّع الاستثمارات المتعجلة الأرباح عبر المشاريع الريعية، والمتأثرة كثيرًا بالطلبين الخليجي والاغترابي، إضافة إلى الإنفاق الذي تطلّبته برامج إعادة إعمار البُنى التحتية في أوائل التسعينيات، إلى رفع معدلات نمو الناتج المحلي الإجمالي. لكن هذا النمو الذي تحقق حتى منتصف التسعينيات لم يحُل دون ارتفاع معدلات البطالة كما ورد أعلاه، و«ارتفاع معدل الهجرة الوسطي من 22 ألف مهاجر سنويًا خلال الفترة 1991 - 1995 إلى حوالي 27 ألف مهاجر في السنة خلال الفترة 1996 - 2001»[15].

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن توسّع البطالة، الناجم عن تدهور الإنتاج والتشغيل في قطاعات الصناعة والزراعة والحِرف، بعد اعتماد الحكومات الحريرية سياسة فتح الأسواق والخفض الكبير للرسوم الجمركية على الواردات، وبعد الرفع المبالغ فيه لقيمة العملة اللبنانية في مقابل الدولار، أدّى إلى تعطيل قدرة الصادرات اللبنانية على المنافسة في أسواقها التقليدية في المشرق والخليج العربيين. وحالت هذه السياسة الماكروية على صعيد التجارة الخارجية دون صمود منشآت الإنتاج السلعي الكبيرة التي تحوّل كثير من المستثمرين فيها، كما أشرنا، إلى القطاعات الأسرع ربحية. لكن هذه السياسة التي أدّت إلى إغراق الأسواق بالواردات الزراعية المدعومة غالبًا في بلدان الجوار بقيت عاجزة عن مواجهة البطالة المتوسعة في الأرياف والمدن، واكتفت بتوفير التمويل من منظمات دولية وأوروبية وأميركية وأهلية لبنانية بوساطة قروض صغيرة لمشاريع توليد الدخل عائلية الطابع، وبرامج لتدريب

---

(15) نجيب عيسى، إطار استراتيجي لمكافحة البطالة (بيروت: المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، 2011)، ص 29.

مختصر موجَّهة غالبًا إلى النســاء والشــباب، توزعت بين 11 ألف مستفيد في عام 1999، على سبيل المثال[16]، واكتفت كذلك بالتعاون مع مصارف لبنانية لمنح قروض مدعومة الفائدة لمنشآت متوســطة (مؤسسة كفالات). فبلغ عدد القروض الممنوحة من هذه المؤسســة في الفترة بيــن عامي 2000 و2010، ما مجموعــه 6080 قرضًــا. وبلغ عدد فــرص العمل التي وفّرتها المنشــآت المقترِضة، في غضون ثماني سنوات من تأسيسها، حوالى 4403 فرص عمل، تُضاف إلى برامج الإقراض المتوســط والصغير الهادفة إلى تشجيع المقترضين المتوسطين على تطوير طاقاتهم الإنتاجية، وخلق فرص عمل جديدة، وتشجيع صغار المقترضين على المبادرة إلى توليــد المداخيل والاندماج الاقتصادي - الاجتماعي، إضافــة إلى برامج تدريب مهني معجّــل، حكومية وغير حكومية. وهدفت المؤسسة الوطنية للاستخدام والمنظمات غير الحكومية من ذلك إلى تحفيز الشباب المتسربين مدرســيًا والعاطلين عن العمل على اكتساب مهارات بمستويات متفاوتة. ولوحظ أن برامج التدريب التي شارك فيها كلٌّ من المؤسسة الوطنية للاســتخدام والبنك الدولي والاتحاد الأوروبي لم تتعدَّ الدورات إلى الدعم لإيجاد عمل إلّا نادرًا.

كما لوحظ أن فــرص العمــل التي وفّرتهــا برامج الإقــراض الصغير، ومنها البرنامــج الذي نفّذه الصندوق الاقتصــادي والاجتماعي للتنمية (ESFD) بتمويل حكومي وأوروبي خلال عشــر ســنوات مضت على تأسيسه (2003-2012)، بلغت ما مجموعه 4175 فرصة عمــل، يضاف إليها ما مجموعه 11 ألف فرصة عمل وفّرتها برامج الإقراض الصغير ومتناهــي الصغر التي نفّذتها المنظمات غير الحكومية. غير أن اقتصار مواجهة البطالة بين الشباب المتسرب مدرسيًا والنســاء المتحفزات لزيادة الدخول المتدنية لعائلاتهن، على مثل هذا النوع من الإقراض والتدريب، لم يكن كافيًــا لمواجهة تفاقم البطالة في غياب تشريع وسياســات حمائية وخلق مؤسسات حاضنة حكومية و/ أو غير حكومية متخصصة ترعاها فنيًا وتسويقيًا؛ حاضنات تمكّن هذه الفئات المعرضة للبطالة

(16) عيسى، ص 37.

من مواجهة المنافسات في الأسواق المفتوحة لقوى العمل الوافدة أو للواردات الإغراقية من السلع الزراعية والحرفية.

ظل قصور التدخلات الحكومية والدولية والمنظمات غير الحكومية في مجال مكافحة البطالة يـزداد مع تزايد معدل البطالة الواضحـة والمقنّعة بين الشباب (18-35 عامًا)، ممن وصلوا إلى خيار وحيد هو الهجرة، حتى وصل معدل هجرة هذه الأعمـار إلى ما يقارب «77 ٪ من مجموع المهاجرين، وأن نسـبة الجامعيين ترتفع عند هـؤلاء إلى 45.6 ٪»[17]، بعـد اليأس من توافر فرص عمل ملائمة تؤسـس لاندماجهم المعيشـي والاجتماعي في وطنهم، وهذا ما جعل الشـباب منهـم خصوصًا يتوافـدون على أبواب السـفارات الخليجية أو السفارات الأسـترالية والأميركية الشمالية خصوصًا، لا بحثًا عن فرص عمل فحسـب، بل عن فرص للحصول على جنسـيات أخرى. أما بقية المهاجرين من غير الاختصاصيين الشـباب فيسـعون إلى ما تبقى من فرص الكسب السـريع في أفريقيا جنوب الصحراء وحتى في أميركا الشمالية. وهم يمثّلون الفئات الأكثر ارتباكًا في ما يتعلق باندماجهم الاجتماعي، فلا يجدون بيئة ثقافية متسـامحة مع صخب عيشـهم و«تحسسـاتهم»، وجمهرة شـعائر تديّنهم. وهذا ما يصعّـب اندماجهم الاجتماعي فيها، ويزيد في ميول كبارهم، خصوصًا، إلى الانغلاق داخل نمط عيشهم التقليدي، ولذلك يواجهون إرباكًا من نوع جديد وهُم الأغنياء الجـدد الذين يعودون إلـى مجتمعهم التقليدي بأموالهم وأنماط اسـتهلاكهم، وتغريب أنمـاط رفاهية شـبابهم، فيقابلونهم أحيانًا كثيرة بانفعال أصولي.

سادسًا: تعويق مدنية الاندماج الاجتماعي بفعل التشريع المهني والنقابي

تراجعت منذ تسـعينيات القرن العشـرين أطر التنظيمات النقابية العمالية التي اسـتوحت بعد الحرب العالميـة الثانيـة تنظيمها وأداءهـا المطلبي من التجارب الغربية، بتحفيز من اليسار الشـيوعي والإصلاحي. ولم تعد الأدلجة

---

(17) عيسى، ص 56.

بالوعي البروليتـاري الذي أدخلته هـذه التجارب إلى فئـات العمل المأجور والحرفييـن وباقي أصحـاب الدخل المحدود شـرطًا كافيًا لتغليـب المكوّن المهني الاجتماعي علـى المكوّنات الطائفية في تركيـب هويات هذه الفئات، ولا سيما بعد انهيار النموذج السـوفياتي وتراجُع الأحزاب والنقابات اليسارية الراديكالية فعلًا وحضـورًا. واقترنت هذه الأوضاع السياسـية بأوضاع تعميم سياسـات الإصلاحات الهيكلية وتحرير الأسـواق وتوسـع إغراق المنتجات اللبنانية والبطالة، ولا سيما بعد التخلّع الاقتصادي لبعض القطاعات والمناطق. وبرز تفارق الاندماجـات العصبوية فـي أبهى صورها في ظل نظام سياسـي يقوم على توافق الزعامات الطائفية المتجـددة بالزبونية، والمتحكمة في توزيع موارد الدولة وخدمات إداراتها؛ إنها زعامات لا تُشـغل نفسها بإدارة الاقتصاد الذي تركته لليبرالية مركانتيلية منفلتة لم تُتـح أكثر من ظهور بعض الصناعات التحويلية الخفيفة؛ وهي صناعات تكوّن نسـبة الوحـدات الصغيرة التي يغلب عليهـا الطابع العائلي (أقل من 5 عمال) حوالى 89 فـي المئة [18] من إجمالي منشـآتها التي يتركز نصفها في بيـروت ومحافظة جبل لبنان. وفـي هذه البيئة الماكرو - اقتصادية، ظلـت الانتماءات الطائفية والعشـائرية تكوّن المقوّمات الأولى المهيمنة للاندماج الاجتماعي للأغلبية في عوام الطوائف. وتشـتد في هذه الانتماءات صيغ التضامن العصبوي، خصوصًا في فترات التأزم السياسـي الداخلي - الإقليمي المترافق مع التأزم الاقتصادي. ولم يصمد من أطر التضامن المهني سوى نقابات المهن الحرة (محامون، صيادلة، أطباء، ومهندسون)، وهي أُطر غالبًـا ما لا تقوم علاقتها بالسـوق من خلال العمل المأجور، ويشـد من تضامنها المهنـي حماية عوائد خدماتها بحصر منافسـة الوافدين الأجانب إلى مهنها (منع الفلسـطينيين على وجه الخصوص من ممارسـة هـذه الخدمات) وحماية تعاقداتها مع مؤسسات الدولة والمستشفيات الخاصة.

كما يُلاحَظ أن ما يبرز الآن من أُطر التضامن الاجتماعي - المهني النقابي في أوسـاط الفئات الشـعبية المأجورة، بات لا يخلو من تأثير وحدة الانتماء

---

(18) الوضع الاجتماعي الاقتصادي في لبنان، ص 136.

الطائفـي للأفراد واندماجهم الأحـادي العصبوي، كما يبـرز بأبهى صوره في الحالة اللبنانية، ولا يتسـع لتعدد اندماجات النقابيين المألوفة في المجتمعات الليبراليـة المتطورة نسـبيًا. وعلـى العكس مـن ذلك، صمد هـذا التضامن الذي تفكك لمصلحة تشـديد الولاء الطائفي السياسـي في الحـرب اللبنانية الداخلية -الخارجية، بين المهن الحرة بفعـل توزع أغلبية ولاءات هذه النخب المميزة مهنيًا، والمتنفذة أهليًا على زعامـات الطوائف التي جعلت من معارك انتخابات الأسلاك المهنية الحرة اختبارات مسـبقة لتوازنات قواها وتحالفاتها السياسية في الانتخابات البرلمانية اللاحقة.

أمّا على صعيد تشريعات العمل وانعكاساته فتجدر الإشارة بداية إلى أن قانون العمل سـاري المفعول لم تدخل عليه منذ صدوره في عام 1946 إلّا تعديلات محدودة لا تطـاول ما تطلّبته التطورات الطارئة على سـوق العمل ومصادر العـروض الداخلية والخارجيـة الوافدة إليه، وتطـورات النزاعات فيه التي أصبحـت تتجاوز في علاقـات العمل المتطورة ما كانـت عليه منذ ما ينوف على سـتين عامًا. وظل هذا القانون غير شـامل العاملين في الإدارة الحكومية ولا العمال والعامـلات المأجورين في الزراعة، وهذا ما أضر كثيرًا بعدم شمولهم بقانون العمل الراهن الذي لا يعترف بعملهم في الأرض، ولذا لا يحكـم في نزاعاتهم، ولا ينـص على حقوقهم في الاسـتفادة من الضمان الاجتماعـي. وظلت محاولات تأطيـر العاملين في الزراعـة متعثرة، وظلت تعتمد على مبـادرات تنظيمية مسيّسـة ملتبسـة التأطير لجماعـات مختلفة: مزارعـون، فلاحـون، وعمـال زراعيون. وهذا مـا انعكس فـي دفع صغار المزارعين والعمال الموسـميين اللبنانيين المحبَطين إلى النزوح عن الزراعة والأرياف باتجاه ضواحي المدن، وأفسـح في المجال أمام أصحاب الأعمال خرق القانون، واسـتبدال العمال اللبنانيين متواضعـي المهارات إجمالًا في الزراعة، كما فـي المدن، بالعمالـة العربية الوافدة المنافِسـة لجهة انخفاض أجورها وعدم تحميلها أكلاف تسـجيلها في الضمـان الاجتماعي. وانعكس ذلك في توسّـع البطالة المقنّعة والإفقار اللذين يدفعان بهـذه العمالة اللبنانية المتعطلة إلى اليأس من قدرات الحكـم والإدارة المعنية على حماية حقوقهم

في ســوق العمل المنفلتة، واللجوء إلى الــولاءات الإغاثيــة والزبونية التي تستثمرها الزعامات الطائفية.

يجدر الذكر بأن أوجه قصــور قانون العمــل والإدارات المعنية بتطويره والسهر على تنفيذه في الســوق المنفلتة تراكمت وانعكست سلبًا على التأطير النقابــي للعمال. ويُلاحَظ ذلك فــي تفكك وحدة الاتحــاد العمالي العام التي ظلت حتــى الأعوام الأخيــرة من الحــرب الداخلية - الخارجيــة قادرة على قيادة النضالات المطلبية. لكن الاندماج المهنــي - النقابي بقيادة هذا الاتحاد شــهد تدخلات سياســية عملت على تفكيكه طائفيًا ومناطقيًا إلى أكثر من 15 اتحادًا بذريعة تطوير هيكليــة النقابات ودمقرطتها بتفريــع تنظيماتها الموحدة فــي القطاعات، حتى بــات ما بقي من تمثيــل في الهيكليــة المترهلة للاتحاد العمالي العام عاجزًا عن تمثيل الشــتات النقابي، وعن الخروج على السياسات المتعارضة لزعامات الطوائف. إن ما تراكم من سياسات وتشريعات وتدخلات معطِّلة للاندمــاج الاجتماعي المهني خلق مناخًا ملائمًا لظهور حركة التنســيق النقابــي للمعلمين وموظفــي القطاع العــام في عامــي 2011 و2012، ولما اســتطاعت أن تنظمه مــن تظاهرات وإضــراب مفتوح، متجاوزة فــي تعبئتها واستقطابها حدود الطوائف والمناطق، ومتواجهة مع تشدُّد تحالف النافذين في الحكم وممثلي الهيئات الاقتصادية من أصحــاب الأعمال في رفض مطالباتها لتعديل سلســلة الرتب والرواتب. إنه التحالف الذي دأب ويدأب على تعطيل نمو الاندماج الاجتماعي المهني ومــا يقترن به من وعي مطلبي لمصلحة وعي واندماج طائفيين منغلقين.

سابعًا: تعويق مدنية الاندماج الاجتماعي في تنظيم التعاونيات والمنظمات غير الحكومية

منذ أن أدخلت «منظمة النقطة الرابعة» الأميركية في مطلع الخمسينيات فكرة أن تقوم الحكومة اللبنانية بإنشــاء التعاونيــات الزراعية ودعمها، تمرس «الشــطّار» من نخب الفئات المتوسطة والشــعبية في رصد فرص الإفادة من

مساعدات الوزارات للجمعيات التعاونية التي ينشئونها في إطار معارفهم الريفية المحلية الضيقة. وبدأو يتقدمون بطلبات ترخيص من إدارة التعاون التي لا تتطلب منهم دراسات جدية عن الضرورة الاقتصادية والمناطقية لتأسيس الجمعيات التعاونية، وشروط الكفاءة المهنية والتشغيلية لدى مؤسسيها. وعمد هؤلاء إلى حصر الانتساب في من يلوذ بهم ويضمن تجدد انتخابهم الصوري على إدارتها. ويصبح نشاط الشطّار المؤسسين مقتصرًا على تحصيل بعض الدعم المالي والعيني بضغط مراجعهم السياسية على الإدارة التعاونية، وإعادة توزيع هذا الدعم على من يرونه مخلصًا في ترسيخ وجاهتهم المحلية. وهنا لا بد من استثناء التأسيس الجدي لبعض التعاونيات (البيض، البطاطا، الحليب والحمضيات) التي بادر إلى إنشائها كبار المزارعين، وهم الأكثر قدرة على تثمير العمل التعاوني في توفير الإعفاءات على استثماراتهم ومستورداتهم، وأكثر تأثيرًا في الضغط على الإدارة الحكومية لتوسيع أسواقهم الخارجية. وتجدر الإشارة إلى أن السجل التعاوني يلحظ قرارات ترخيص لمئات التعاونيات الجامدة التي تعيش في ظل إدارة قاصرة عن المتابعة السنوية لنشاطاتها وماليتها وتقيّدها بالحد الأدنى من الأنظمة المعتمدة في الترخيص لها.

يساعد في تدهور الاندماج المهني والاجتماعي لصغار المزارعين تخلّفُ قانون التعاونيات الذي أتاح مثل هذه الخفة والانفلات في الترخيص، والذي لا يجري تدقيقًا موضوعيًا عن الحاجة الاقتصادية للنطاق الجغرافي الزراعي والمهني الذي يرخَّص للتعاونية كي تخدمه؛ فبدلًا من أن يشترط القانون في الترخيص أن تكون التعاونية متخصصة بقضاء إداري أو منطقة زراعية واسعة لتطال عشرات، بل مئات المزارعين، يُلاحظ أنه لا يعارض منح التراخيص لتعاونيات عامة في نطاق قرية معيّنة ولحفنة من المزارعين الفعليين وغير الفعليين، ولا يعارض ترخيص أكثر من تعاونية واحدة في القرية الواحدة، ما أفقد الثقة الأخلاقية والمهنية بمبادرات تأسيس التعاونيات، وبما يجب أن تجسده من حلول تؤثر في تحسين الاندماج المهني والإقتصادي والاجتماعي المحلي لمن تصل نسبتهم إلى حوالى 12 في المئة من الأسر اللبنانية التي تعمل

على توفير دخل كلّي أو جزئي من الزراعة والصيد البحري والتصنيع الحرفي للمؤن الزراعية. هذا التصنيع الذي تنشط فيه بعض التعاونيات النسائية بدعم تمويلي أو تدريبي من بعض المنظمات المانحة، وتعاني عدم وجود حاضنات مؤهلة له إداريًا وتقنيًا واقتصاديًا، ومن صعوبات دخول الأسواق المفتوحة على المنافسات الإغراقية.

لم يكن قانون الجمعيات الموروث منذ عام 1908 أكثر تطلبًا في الترخيص وأقل افساحًا في المجال للعشوائية والزبونية في تطبيقه على تأسيس ما يُسمّى الجمعيات الأهلية، الخيرية منها والاجتماعية - الثقافية والرياضية، فساهم واقعيًا في تشويه مفهوم التكافل والاندماج الاجتماعي داخل الجماعات اللبنانية وبينها. ذلك أن الإدارة المعنية بالإشراف على تطبيق هذا القانون لا تتوافر لها الكفاءة، إنْ لجهة متابعة نشاطات تحقيق أهداف الجمعيات المشار إليها في طلبات الترخيص، أو لجهة وصف قدرات العاملين لديها، ولا سيما في مجالات تتطلب خبرات علمية موثوقة ومصنَّفة، كالصحة وتوليد الدخل والتدريب المهني والتسويق. وإن عدم التدقيق في وظائف المنظمات وقدرات العاملين فيها، وفي تنسيق تدخلاتها مع حاجات المناطق وفي ما بينها وبين الوزارات المعنية، ساعد في انفلات الترخيص لها، وترك للكثير منها أن تختار مناطق نشاطاتها ومجالات هذه النشاطات، متكيفة مع ميول المراجع السياسية والطائفية لإدارتها ولزعامة المناطق التي تتوجّه للعمل فيها؛ هذه الزعامة التي غالبًا ما تساعدها في توقيع عقود تمويل خدمات متنوعة مع وزارة الشؤون الاجتماعية. وغالبًا ما تتكيّف تدخلات الجمعيات مع ميول مصدر التمويل ورغباته في تنويع النشاطات باستمرار، ما يحول دون تراكم خبراتها وتخصصها الموثوق. وتستفيد هذه المنظمات غير الحكومية أو الجمعيات ليس من سهولة الترخيص والتساهل في التوظيف ومن عدم تطلب المموّلين، حكوميين وأجانب ودوليين فحسب، بل أيضًا من غياب التنظيم المؤسسي ومن غياب الجمعيات العمومية للمتطوعين أو للمستفيدين التي يُفترض بها المشاركة في تقويم إدارتها المشخصنة غالبًا وفي متابعتها ومحاسبتها.

ثامنًا: تعويق مدنية الاندماج الاجتماعي لعوام النساء في لبنان

تحقق في لبنان حتى عام 2004 ارتفاع في المكوّنات الثلاثة لدليل التنمية الجنسانية (العمر المتوقع والتعليم والدخل) وصل بقيمتها إلى ما نسبته 98.4 في المئة من قيمة دليل التنمية البشرية في لبنان. وتحقق على صعيد ارتفاع معدل النشاطية الاقتصادية للنساء من 17.5 في المئة في عام 1970 إلى 25 في المئة في عام 2001[19]، علمًا أن هذا المعدل لا يلحظ نشاط المرأة خارج سوق العمل النظامي (العمل غير المصرَّح به في الزراعة العائلية وفي القطاع غير النظامي، حيث لا يصل إليها المتخصصون بالإحصاء). وعلى الرغم من ذلك، فإن القصور في المساواة ما زال ملحوظًا في المكوّنات الأخرى لدليل التنمية الجنسانية التي يجري قياسها في مجالات التمكين الجنساني أو التمكين من المساواة الذي ارتفع إلى 0.350 في عام 2004[20]. غير أن القصور ظل بارزًا على صعيد الارتفاع النسبي لأمّية البالغات في الأرياف وعلى صعيد الدخل، حيث «تقدر نسبة دخل الأنثى إلى دخل الذكر بـ 0.32 فقط».

التمييز بين النساء
يُمارس التمييز ضد النساء في الحقوق والواجبات، ويتفاوت من طائفة إلى أخرى، وداخل كل طائفة. ومن أبرز مجالات التمييز ما يطال شخصها، وما يتعلق بموقعها في الأسرة وبدورها فيها، ولا سيما:
- الحرمان من الاستقلالية الشخصية في موضوعات كالأهلية والحاجة إلى ولي أمر (الأب والأخ والزوج والابن).
- التمييز أيضًا في عقد الزواج، ومن خلاله، في النفقة والهجر وطلب الطلاق والتعويض الناتج من الطلاق.
- التمييز في موضوع العلاقة بالأولاد في ما يتعلق بالحضانة.
- التمييز في موضوع الإرث في ما يتعلق بنسبة حقوقها الإرثية وحصولها واقعيًا على هذه الحقوق.

(19) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية للعام 2004: الحرية الثقافية في عالمنا المتنوع (نيويورك: الأمم المتحدة، 2004).

(20) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، التقرير الوطني للتنمية البشرية في لبنان: نحو دولة المواطن (نيويورك: الأمم المتحدة، 2009)، ص 27-28، 30، وص 38.

كما لم تتجاوز مشـــاركة المرأة إلّا القليل من موانـــع الارتقاء إلى مرتبة الموظفات الكبيرات والمديرات. وهنا تجدر الإشارة إلى أن لبنان الذي سجل في عام 2006 دليلًا للتنمية البشرية بقيمة 0.796 في مقابل الأردن (0.768) وتونس (0.761) وســـورية (0.736) ومصر (0.517)، تراجـــع ترتيبه وفق ترتيب دليل التنمية المرتبطة بالجنســـانية إلى مســـتوى أدنى من الأردن وتونس وسورية. يُضاف إلى اللامساواة بين الجنســـين على صعيد أدلة التنمية البشرية والجنســـانية ما تعانيه المرأة اللبنانية من أوجه التمييز في مواطَنة النساء العائدة إلـــى مرجعية الولاء في الانتمـــاءات الأولوية الموروثة (الطائفـــة والعائلة) في الأغلبية المطلقة للجماعات اللبنانية، وهي مرجعية تميل الثقافة التقليدية بقيمها المهيمنة إلى حصرها غالبًا بالذكور المتنفذين في أهل العصب وبيوت الســـلطة المتوارثـــة أو المنتقلة لأهل المـــال والجاه. ولهذا يلاحَظ أن التمثيل النســـائي في البرلمان، بعد مرور حوالى قرن على الخروج من تقليدية الســـلطة العثمانية والدخول في حداثة الانتداب الفرنسي وتأثيراته في التشريع الدستوري، وانفتاح لبنان - الجســـر على التجارة والثقافة والاغتراب مـــع الغرب، وبعد مرور أكثر من نصف قرن على صدور المرسوم الاشتراعي الرقم (37) الذي يُعطي المرأة حق الانتخاب والترشـــح (1953)، وبعد إبرام لبنان في عـــام 1955 «اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة»، ظل تمثيلًا لم يتجاوز 4 في المئة من مجموع النواب في انتخابـــات 2005، وتراجع هذا التمثيل في عـــام 2009 إلى ما دون 2 في المئة. وجدير بالذكر أن فوز النســـاء في البرلمان مهدت له المواقع والقدرات الســـلطوية الاســـتثنائية الموروثة في بيوتهن. ويُلاحَظ أن ارتفاع نِسب ترشيح المرأة ونجاحها في الانتخابـــات البلدية بين عامـــي 1998 و2004 يمكن أن يفسَّـــر بأن تمثيل المرأة للجماعة العائلية المؤيدة لهـــا لا يغيّر في كون الزعامة في الأريـــاف تبقى ثابتة بالضرورة للرجال فيها، وتبقـــى أعلى مرتبة من التمثيل في المجلس البلدي عندما تضطر الجماعة في وضع ما إلى أن تتمثّل في إحدى «أخوات» رجالها.

يُضاف إلى هذا التعوّق في دليل التنمية المرتبط بالجنوســـة أو الجنسانية ودليـــل تمكين الجنوســـة «التمييز على صعيد التشـــريع حول ظروف النســـاء

وإطاعتهن لتقاليد التنازل عن حقوقهن في تركة العائلة لمصلحة الإخوة الذكور، قانطات ومُخالِفات في ذلك الشرائع الدينية. كما ويضاف إلى هذا التمييز التعوّق المرتبط بالموانع الواقعية التي تحول غالبًا دون تمكين المرأة اللبنانية الريفية المأجورة في العمل الزراعي أو المساعدة في الزراعة العائلية أو حتى في منظمات العمل الاجتماعي، من تشكيل قوّة ضاغطة أو نقابة تمكّنها من فرض الاعتراف بحقوقها في قانون العمل اللبناني اعترافًا يمكّنها من الانتساب إلى سجلات الضمان الاجتماعي»[21].

خاتمة

بعد الرصد المفصّل الذي قمنا به لإبراز أشكال تعويق مدنية الاندماج الاجتماعي للأفراد في نموذج الليبرالية اللبنانية المتبلور في المحيط العربي والمشرقي خصوصًا، رأينا أن نختم بحثنا بمجموعة من الأسئلة لم يحن، في تقديرنا، وقت بلورة أجوبة معقولة عنها. وسنبقى نهجس، في المدى المتوسط على الأقل، بأجوبة ملائمة لها. ومن هذه الأسئلة:

- هل سيتواصل ارتفاع الأكلاف الاجتماعية والاقتصادية لتفرّد الإسلام السياسي بالسلطة إلى مستويات يمكن أن تحمل قياداته على تقبّل التحوّل من نهج الإسلام إلى نهج الإسلام المجتهد والشرع العقلاني؟

- متى ستقبل قيادات الإسلام السلطوي التحوّل عن الخطاب التعبوي القائم على ثنائية الإيمان والتكفير بدعم من النيوليبرالية إلى الخطاب التنموي القائم على التعددية، وعلى الانتقال بالضرورة إلى الشرع العقلاني المحفز لمختلف مكونات المجتمع، الإسلامية وغير الإسلامية، على المشاركة في تثمير الموارد وفي النأي بالدولة عن الإذعان لشروط الدعم الخارجي وأهدافه البعيدة؟

- إلى متى ستواصل جماعات المعارضة غير الأصولية نهجها الذي لا يقل

(21) بعلبكي، «قضايا ومعوقات التنمية»، ص 96.

سلطوية في مواجهة الإسلام الأصولي، بتعطيل مؤسسات الدولة وضرب بناها التحتية والاجتماعية ودفعها إلى الإفلاس والتقبّل مكرهة شروط مراكز التمويل النيوليبرالية المتضمنة شروط التطبيع مع الاغتصاب الإسرائيلي؟

- إلى متى ستواصل التيارات غير الأصولية نهجها المركزي غير الديمقراطي المتمثّل في زعامات تنأى بنفسها عن مسؤولية بناء المؤسسات والبرامج المحفزة على مساءلتها؟

- إلى متى ستواصل أوليغاركيات الريوع في المجتمعات، المنتفضة منها والنائمة، الإذعان لتوصيات المراكز المقررة على الصعيد الدولي؟ وهي المراكز التي ترى أن العقلانية تتطلب إطلاق الحرية لآليات السوق في اقتصادات البلدان الفقيرة، وتتجاهل هذه الأوليغاركيات قول آدم سميث (Adam Smith) عن ضرورة فرض عودة الأخلاق إلى حظيرة اقتصاد السوق في الرأسماليات الصناعية الأولى. وكيف يمكن الاستمرار في إبعاد الليبراليات المتخلفة للأخلاق عن حظائر الأسواق الفقيرة والمنفلتة؟

المراجع

1 - العربية

كتب

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة العلامة ابن خلدون. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.].

بعلبكي، أحمد. قضايا ومعوقات التنمية: مقاربات في كتابين. 2 مج. بيروت: دار الفارابي، 2007.

خارطة أحوال المعيشة في لبنان: دراسة تحليلية لنتائج مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن. بيروت: وزارة الشؤون الاجتماعية، برنامج الامم المتحدة الإنمائي، 1998.

عيسى، نجيب. **إطار استراتيجي لمكافحة البطالة.** بيروت: المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، 2011.

الوضع الاجتماعي الاقتصادي في لبنان: واقع وآفاق. بيروت: وزارة الشؤون الاجتماعية، 2004.

تقارير

إدارة الإحصاء المركزي. **بيانات مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن.** بيروت: إدارة الإحصاء، 1996.

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقرير التنمية البشرية للعام 2004: الحرية الثقافية في عالمنا المتنوع.** نيويورك: الأمم المتحدة، 2004.

______. **التقرير الوطني للتنمية البشرية في لبنان: نحو دولة المواطن.** نيويورك: الأمم المتحدة، 2009.

______. **التقرير الوطني للتنمية البشرية في لبنان: نحو دولة المواطن (موجز التقرير).** نيويورك: الأمم المتحدة، 2009.

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومؤسسة محمد بن راشد المكتوم. **تقرير المعرفة العربي للعام 2009: نحو تواصل معرفي منتج.** دبي: البرنامج، 2009.

جمعية المصارف اللبنانية. **التقرير السنوي لعام 2000.** بيروت: [جمعية المصارف]، 2001.

ملامح التنمية البشـــرية المســـتدامة في لبنان. بيروت: برنامـــج الأمم المتحدة الإنمائي، 1997. (التقرير الوطني للتنمية البشرية)

2 - الأجنبية

Books

Besoins et possibilités de développement du Liban: Etude préliminaire. Beyrouth: Mission Irfed, 1960-1961. 2 vols.

Vol. 2: *Problématique et orientation.*

الفصل الثاني عشر

مفهوم المواطَنة في دول الخليج

فاطمة الصايغ

كثر في الآونة الأخيرة الحديث في منطقة الخليج عن مفهوم «المواطَنة الحقيقية» بعناصرها المتعددة، لا بوصفها الشعور بالحب والولاء فحسب، بل بوصفها أيضًا التعبير عن الهُوية والانتماء. هذا الحديث أضافت إليه حديثًا الآلة الإعلامية الكثير، مدفوعة بما أفرزته الثورات العربية من متغيّرات، أو ربما مدفوعة على طريق مرحلة جديدة من تاريخ مجتمعات الخليج الجديدة.

إن الجدل الكبير الذي أحاط بمصطلح المواطَنة سرعان ما حوّل هذا المصطلح من مصطلح تقليدي معرَّف إلى لفظ عصي على الشرح والتفسير، خصوصًا للأجيال الجديدة. بل تحوّل في بعض الأحيان إلى قضية مبهمة، حتى عند المثقف والناشط المدني الذي ربما يعتقد أن المواطَنة قضية مرتبطة بالسلطة والدولة والأيديولوجيا، أكثر من ارتباطها بالأرض والوطن. هذا كله غيّر في منطقة الخليج صيغة المواطَنة ومفهومها، بل غيّر الشعور بها.

لم تخضع المواطَنة يومًا للمزايدة والرهان كما تخضع له في الوقت الراهن، ربما بسبب المتغيّرات العربية الأخيرة، وربما أيضًا لأن كثيرين لا يريدون فهمها إلّا على نحو أحادي؛ حيث خضعت هذه الكلمة حديثًا لكثير من التحريف، وحُمّلت كثيرًا من الواجبات والتبعات، وأُخضعت لكثير من التحقيق والتفسير الذي يستحق أن نقف عنده وقفة صريحة لنعيد إلى المواطَنة مفهومها الحقيقي ومعانيها السامية التي ترمي ليس إلى تحقيق المواطَنة التي نتمنّاها فحسب، وإنما أيضًا إلى تحقيق تلك المواطَنة الصالحة التي يستحقها وطننا.

أولًا: ما هو المفهوم التقليدي للمواطَنة؟

في الأعوام الأولى لتأسيس دول الخليج، أو ما يُعرف بالطفرة، كان المفهوم التقليدي للمواطَنة قائمًا على مجموعة من «الإغراءات الحكومية»؛

فالسلطات الرسمية أو الأنظمة في الخليج تريد أن تبني ولاء وانتماء لذلك الكيان، فقدمت جميع ما من شأنه أن ينمّي لدى القبيلة روح الولاء للدولة. وكانت الإغراءات في صورة امتيازات تمتّع بها مواطنو هذه الدول وحاملو جنسيتها دون سواهم، فكان المواطن يحصل على امتيازات في التعليم والصحة والإسكان وفي العلاج خارج البلاد، فضلًا عن الامتيازات المادية الأخرى. وساهمت هذه الامتيازات في المرحلة الأولى في تعزيز الولاء لسلطة الدولة وانتقاله من سلطة القبيلة. وكانت المواطَنة في هذه المرحلة تعني للمواطن حقوقًا متناهية وامتيازات متتالية، حولت كلمة «مواطن» إلى مرادف لكلمة الرفاه والاستقرار والأمن والطمأنينة، على الرغم من أنها كانت في نظر البعض لا تعني سوى رصيد مادي مفتوح. وحوّلت المواطَنة ضنك العيش إلى رفاه، والكفاف الاقتصادي إلى مستوى معيشي متفرد عالميًا، كما وفّرت للمواطن مزايا كثيرة ينفرد بامتلاكها بين الشعوب، وجعلت حياته رغدًا، ذلك كله نظير شيء واحد كانت واثقة من أن المواطن لن يبخل به عليها ألا وهو مبادلة ذلك الولاء بولاء، وذلك الوفاء بوفاء. وكانت المواطَنة في ذلك الوقت تريد التجذر في نفوس المواطنين كي تستطيع اكتساب الأرضية التي تقف عليها الدولة الحديثة بأطرها الجديدة وسلطاتها المعروفة.

مرت المواطَنة في عقود التأسيس بمراحل عديدة عكست تطوّر مجتمعات الخليج من دول تقليدية قائمة على الولاء للقبيلة والعشيرة الي دول حديثة ذات أطر معروفة وسلطات مشهودة؛ ففي مراحل التأسيس، كانت المواطَنة سخية جدًا تجاه المواطن؛ هذا السخاء ارتبط بالنفط الذي أعطى دول الخليج شهرة واسعة وثروة كبيرة قدمت جزءًا منها في صورة هبات لمواطنيها. لكن مع تطوّر المجتمع وتذبذب أسعار النفط، تذبذبت الهبات، وإن لم تنقطع. وفي العقدين الأخيرين، قُنّنت الهبات، وحتى الخدمات المجانية التي تقدمها دول الخليج إلى مواطنيها، الأمر الذي أثّر في معنى المواطَنة، وإن لم يؤثر في صيغتها أو طريقتها.

ثانيًا: مفهوم المواطَنة في أعقاب الثورات العربية

تغيــر مفهموم المواطَنــة إبان الثــورات العربية وفي أعقابهــا؛ ففي هذا الوقت يريــد الجميع أن يعبّر عن حبــه وولائه ومواطَنتــه بطريقة أو بأخرى، والكل يريد أن يُظهر ما يجول في ســريرته من مشــاعر وطنيــة وقومية، لكن بطرائق ليســت كلهــا ســليمة وصحيحة؛ فهناك مــن عبّر عن ولائــه للوطن بالمطالبة بالإصلاح السياسي والمؤسســاتي، ومن أثبت ولاءه للوطن بطريقة فيهــا كثير من العفوية والبســاطة، ومن عبّر عنه بطريقة فيهــا كثير من التزلف وطلب المصلحــة، وهناك من عبّر عنه بطريقة فيهــا الكثير من الالتفاف حول المكتسبات والمصالح الوطنية واللُّحمة الاجتماعية التي هي بحق عنصر مهم من عناصر المواطَنــة. يريد الجميع هنا أن يقول إنه محــق، كما يريد الجميع جذب الانتباه إلى تفســيره الأحادي للمواطَنة. والمســتغرب هو أن التســابق لم يكن بين المواطنين أنفســهم فحسب، بل امتد ليشــمل بعض المؤسسات المجتمعيــة المتعــددة. ويبدو أن الجميــع متّفق علــى أن للمواطَنة واجبات كما أن لها تبعــات، وينتج منها حقوق وامتيــازات، والجميع أيضًا متفق على أن المواطَنة لم تأتِ مــن فراغ، بل من تراكم شــعوري ومعرفي جارف ومن التصاق بهذه الأرض. لكن هل الجميع متفقون على احترام الثوابت الأساسية التي تكوّن القاعدة الرئيســة المتنوعــة التي تقوم عليها الأمّــة؟ وهل الجميع مســتعد لتقبّل الاختلاف مع الآخر وتوسيع معنى المواطَنة قليلًا ليشمل جميع الأفكار والأطياف والألوان التي تنجم عن قــوس قزح الذي يكوّن مجتمعنا؟ وهل التضحية في سبيل الوطن مادية أم معنوية؟

حتى وقت قريب، تربعت هذه الكلمة عرش المصطلحات كلها، وصانتها مختلف الألسن لا لأن الجميع كان يعرف قدرها وقيمتها، بل لأنها هي السبّاقة إلى حفظ الامتياز لجميع من انتمى إليها. هذا الشعور الجارف بين الطرفين كان عارمًا، وســاد حتى أصبح معروفًا ومشــهودًا له بين شعوب الأرض كافة. فكم من قصيدة تغنّت بتلك العلاقة الوثيقة بين الطرفين، وكم من مقالة كُتبت تمتدح تلك العلاقة الوطيدة وذلك الشــعور الفياض بين الجانبين. فالمواطَنة أضحت

تفتخر بمواطنيها، تمامًا كما يفتخر المواطن بمواطَنته، وبما جلبته له من مصالح وامتيازات.

فسّر المراقبون الخارجيون ذلك الشعور بأنه مصلحة متبادلة بين الطرفين. وفسّره بعضهم بأنه نتاج الدولة الريعية التي اعتبرت نفسها رب أسرة يؤدي واجباته تجاه أبنائه مهما تكن نوعية العلاقة. وكان بعض آخر يرى فيه علاقة موقتة تنتهي بانتهاء علاقة العطاء اللامتناهي للمواطَنة. لكن قليلين كانوا يرون فيه ما هو أبعد من ذلك، ففسروه تفسيرًا عقلانيًا مستمدًا من تلك العلاقة التاريخية التي ربطت الشخص بقبيلته. فالعلاقة المتميزة التي ربطت بين المواطن ومواطنيته تجذرت في النفوس منذ أن وعي المواطن ماهية المواطَنة وتبعاتها الحقيقية وما تتطلبه من واجبات وتضحيات، حتى أصبحت المواطَنة شيئًا مقدسًا في النفوس، حتى في غياب تلك المصلحة المادية التي كانت توفّرها له؛ فلا مساومة على المواطَنة، ولا تنازل عن الأساسيات المشتركة التي تحكم تلك العلاقة.

غير أن المواطَنة، كغيرها من الألفاظ والمصطلحات المستخدمة، خضعت في الآونة الأخيرة، مدلولًا ولفظًا، لكثير من الضغط، بعضه مادي وبعضه الآخر معنوي؛ فمن الناحية المعنوية ظهر ما يسمّى بـ «المواطَنة الصالحة أو الحقة» و«المواطن الصالح أو الحقيقي»، وهي مصطلحات جديدة تعني حتمية نشوء علاقة جديدة بين الطرفين قائمة على اعتبارات جديدة ومغايرة لتلك المواطَنة التقليدية التي حكمت العلاقة بين الطرفين طوال فترة الطفرة النفطية. كما أن الأوضاع العامة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، تغيّرت كثيرًا عمّا كانت عليه قبل عقود. فمن الناحية المادية تقلصت قليلًا مزايا المواطَنة، فلم تعد في ظل الضغط الاقتصادي قادرة على تلبية جميع مطالب أبنائها، كما أخضع مفهوم المواطَنة سياسيًا لإعادة التفسير حتى يتلاءم مع المتغيرات التي حصلت في المنطقة ككل. وأمّا فكريًا، فأُخضعت المواطَنة لتفسيرات عديدة حاولت استجلاب مزايا أخرى مرتبطة بمفهوم المواطَنة، كالحريات الشخصية والمدنية المختلفة مثلًا. وساد الجدل بين المهتمين في شأن المفاهيم المرتبطة بالمواطَنة،

حتى أن ذلك المصطلح ما عاد قادرًا على احتواء جميع الآراء والأفكار المتضاربة، الأمر الذي هدد الوطن والمواطَنة التي أصبحت مثقلة بواجبات كثيرة تكاد ترهق كاهلها. وبدأ المواطن من ناحيته إيجاد تفسيرات جديدة للمواطَنة تتلاءم مع المتغيّرات المجتمعية، من دون الاكتراث بما قد تسبّبه هذه التفسيرات للآخرين، الأمر الذي أثار بلبلة اجتماعية أدت إلى حدوث انشقاقات اجتماعية أثّرت في اللُّحمة الاجتماعية في مجتمعات الخليج.

خاتمة

على الرغم من أن المواطَنة هي علاقة أزلية قائمة بين طرفين، الوطن والمواطن، وتُعَدّ السلطة الحلقة الوسطى فيها، فإن الأمر في دول الخليج كان مختلفًا؛ إذ إن علاقة الفرد في المجتمعات القبلية بالسلطة، أي بشيخ القبيلة، كانت هي الأقوى. أمّا علاقته بالأرض أو الوطن فلم تتبلور إلّا حديثًا بظهور ما يسمّى مجتمعات الخليج الجديدة المرتبطة بالنفط. عندها ظهر مفهوم المواطَنة المرتبط بالامتيازات التي منحتها السلطة للمواطن، فتبلور شعور قوي هو مزيج من الشعور القبلي البدوي والشعور الجديد؛ هذا الشعور هو ما يُطلَق عليه اليوم المواطَنة.

لا وجود اليوم لمواطن من دون وطن، ولا لوطن من دون مواطنين، ولا لوطن ومواطن من دون سلطة. فاذا كانت المواطَنة هي المعنى اللفظي للانتماء إلى بقعة ما، فالمواطن هو المعنى الأدبي، أمّا السلطة فهي المحرك الذي ينظم العلاقة بين الطرفين ويقودها إلى مسار معيّن.

تغيّرت العلاقة بين الأطراف الثلاثة في دول الخليج تغيرًا جذريًا عبر مراحل نموها وتطوّرها المختلفة؛ فبينما كان الاعتماد كبيرًا على المواطن في الفترة التقليدية في سلّم التراتبية السياسية، أصبحت السلطة هي الأهم في تلك التراتبية، بينما تحولت المواطَنة إلى امتياز، خصوصًا في فترة الطفرة النفطية. وفي الأعوام الأخيرة طغت هيمنة الدولة أو السلطة ليصبح المواطن والمواطَنة هما هدفَي التغيّر.

الفصل الثالث عشر

الاندماج الاجتماعي بين مأزق الهوية وفخ العولمة
تحديات وتحوّلات عمران المدينة الخليجية المعاصرة

علي عبد الرؤوف علي

ملخص

يركز هذا البحث على مواجهة وتحليل ثلاث قضايا رئيسة تتحكم وتؤثر بصورة غير مسبوقة في إيقاع الحياة في جميع المدن العربية، وفي مدن الخليج بصورة خاصة، في تطوّرها المعماري والعمراني، خصوصًا في العقد الأخير. هذه الثلاثية المعقدة، المواطَنة والهوية والعولمة، متشابكة ومتمثّلة في دوائر متقاطعة يستحيل فصلها، وتتحكم في قرارات وتوجهات التنمية والتطوّر ومشاريع التحديث. ويقدّم البحث أيضًا قراءة بديلة للطرح المستهلك بشأن هوية المدينة الخليجية: هل هي إسلامية أم عربية أم عالمية؟ وهل هناك قوى وركائز لهوية بديلة تتكون من مزيج من هذه الثلاثية الدينية والإقليمية والعالمية؟ كما أنه يختبر تاريخ الثقافة التقليدية واستمراريتها، ويحلل الممارسات الثقافية وتكوين الفراغات والأماكن في مواجهة أو مجاورة العولمة، ومن ثم يهدف إلى طرح إطار نظري لفهم ورصد التحوّلات في الثقافة والمكان في مدن الخليج في عالمنا المتعولم. ويبحث أيضًا ويتساءل في فرضية عمارة وعمران اللامنتمي[1]، أي الشريحة التي أصبحت تمثّل الجانب الأكبر من سكان المدينة الخليجية التي يمثل المغتربين 50 في المئة من تعداد سكانها كحد أدنى. كما يطرح البحث تصورًا لتطوّر مدن

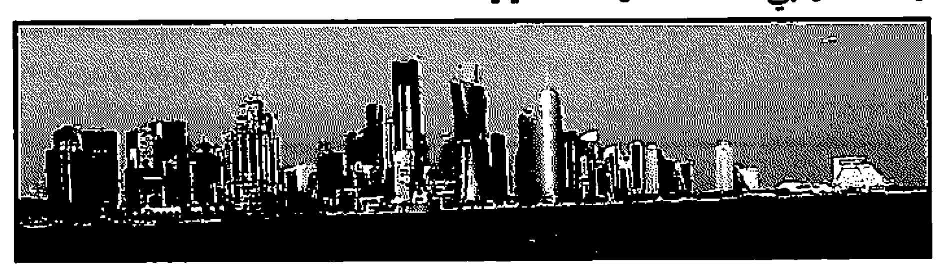
---

(1) عمران اللامنتمي هو طرح تناولْته بصورة تفصيلية في أوراق بحثية عديدة، انظر: «رؤية معمارية لإشكالية العولمة،» جريدة الأهرام المصرية، 4/ 4/ 2000

وناقشت حالة بعض المدن الخليجية، خصوصًا مدن البحرين، والصياغة اللفظية مرجعيتها حالة اللاإنتماء التي يوصف بها مئات الألوف من الأجانب والمقيمين في مدن الخليج الذين ينتمون انتماء سلبيًا موقتًا لتلك البلاد، على الرغم من بقائهم أعوامًا طويلة تصل في بعض الحالات إلى عدة عقود من دون أن يستشعر أي أحاسيس بالانتماء الحقيقي، ما ينعكس على علاقته بالمكان واهتمامه بقضايا الهوية والمواطَنة والتعبير البنائي ومستقبل البيئة المبنية.

الخليج في العقــد الأخير يعتمد علــى بلورة ثلاث حقب رئيســة يمكن من خلالها تفســير الأطروحات المعمارية والعمرانية غير المســبوقة التي شهدها هذا النطاق المكاني والإنســاني المركّب والمتميز. **الحقبة الأولى** هي «دبي: ماركة عمرانيــة»، وترتكز على ظهــور توجّه عمراني ومعمــاري منذ بدايات القرن الحادي والعشــرين مثّله دبي، الإمارة الحالمة لامتلاك بقعة مركزية في المسرح العالمي. **والحقبة الثانية** هي «معرفية المدن الخليجية»، وهي تجسيد لتحوّل نحو اقتصاد المعرفة كبديل من التنمية أكثر منطقية في مرحلة الاقتراب من عصر ما بعد النفــط والكربون عامة. أمّا **الحقبة الثالثة**، « اســتدامة المدن الخليجية»، فترتبط بإشــكالية التوجّهات البيئية العالميــة التي قدّمت مواجهة أساســية لمدن الخليج، وحتّمت عليها إعلان التمســك بمبادئ الحفاظ على البيئة والاستدامة في مشاريعها المســتقبلية المتسارعة. في ضوء هذا التحليل، يقدّم البحث توجهًا إلى مدخل أكثر شــمولية وتكاملًا لتنمية مســتدامة شاملة تعتمد علــى مبادئ الاقتصاد المعرفي والإبداعي. هــذا المدخل، كما يقترحه البحث، يعتمد على تفســيرات إيجابية للعولمة وتأثيراتها، ويؤصل في الوقت ذاته للقيم المحلية ومساهمتها المعاصرة.

إن التنميــة المســتدامة الحقيقية والتفاعــل بين العالمــي والمحلي هما الركيزتان الأكثــر ملاءمة للمدن الخليجيــة في طموحاتهــا التنموية، لتتجاوز الأفكار الســطحية أو التســويقية غير المعوّقــة للحقب الثــلاث التي يؤصلها البحث. فضلًا عــن ذلك، تعتمد منهجيــة البحث على اختبــار تحليلي نقدي للأدبيــات المعاصرة في مجالات البحــث، ثم عقد مجموعة من الدراســات التحليليــة للمقارنة بين وضع المــدن الخليجية واختيار بعضهــا، مثل الدوحة والمنامة ودبي كحالات دراسة تفصيلية.



مقدّمة: مشاهد وإشارات وتساؤلات في عمارة الخليج المعاصرة

«مراجل وأبراج وخزّانات معدنية ضخمة مطمورة في الرمال تبدو لهم من بُعد، أو ما يظهر منها بفعل انعكاس أشعة الشمس عنها، هي أشبه ما تكون بالكائنات الأسطورية.... من هنا كان يضخ النفط، من تحت هذه الكثبان الرملية وتلك الجبال الجيرية، من حقل يسمّى بالغوار وربما الفوار يندفع إلى أعلى ليُجمع ويفصَل عن الغاز ثم يُساق في أنابيب وناقلات ليصل إلى العالم كله ويجعله يتنفس...»[2]

الهدف الأساس من البحث هو استكشاف التحوّلات الرئيسة الحادثة في المدن الخليجية في العقد الأخير وتحليلها؛ فخلافًا لباقي مدن العالم، ما شهدته مدن الخليج في الأعوام العشرة (2002-2012) من تطوّر وتغيّر وتحوّل يقترح نمطًا غير مسبوق من التنمية، ويكوّن في الوقت ذاته بانوراما مفعمة بالرؤى والمشاهدات، ومحفزة لمستويات متعددة من التساؤلات. وفي ما يلي رصد لمجموعة أساسية من تلك المشاهد والتساؤلات التي يجتهد البحث في التعامل معها وتحليل وجودها وتقويم استمراريتها:

- محاولات المدن الخليجية من أجل التحوّل من اقتصاد الموارد (النفط والغاز) إلى اقتصاد المعرفة كمدخل حتمي لعصر ما بعد الكربون.

- انهيار أو تداعي مراكز المدن القديمة في بلاد الخليج كلها، والاكتفاء بالمعالجة السطحية الزائفة لمبانٍ تراثية مستقلة من دون تفعيل استراتيجيا متكاملة للحفاظ الإيجابي.

- انتشار العمارة النفعية المحايدة (مناطق سكنية جديدة) لاستيعاب عمالة فوق متوسطة وعالية المستوى ومرتبطة بالإقامة لفترة محددة زمنيًا في المدينة الخليجية.

---

(2) حمود السايق، تسونامي (بيروت: دار الفارابي، 2009)، ص 25.

- التناقضات التشكيلية في التعبير عن هوية وطنية غامضة الملامح، عربية أكانت أم خليجية أم إسلامية أم عالمية.

- علاقة الإنسان والمكان في مجتمعات متعددة الجنسيات.

- الفانتازيا العقارية والتنمية الأيقونية التي تسوّق لمشاريع وأنماط حياة ومنطق استثمار، جعل أكثر من 70 في المئة من حركة الشراء من خلال أجانب لا ينتمون حتى مكانيًا إلى مدن الخليج.

- محدودية التصورات المستقبلية لحالة المدن الخليجية، خصوصًا في عصر ما بعد الكربون.

هذه المجموعة من المشاهد الرئيسة والتساؤلات تمثّل في مجملها التحديات التي تواجه مستقبل المدن الخليجية، والتي على الرغم من اختلافها عن كثير من المدن العربية لناحية وفرة الموارد النقدية التي يمكن أن تجسد بمعدلات متسارعة خطط النمو المستقبلي، فإن غموض التوجّه، والصراع بين هويات متعددة وارتباط عقيدي وتطلعات تتجاوز القدرة السكانية والجغرافية يجعلان تحليل مستقبل مدن الخليج واستشراف ملامحه أولوية بحثية ومعرفية.

أولًا: الأفكار والإشكاليات النظرية الأساسية

1 - مأزق الهوية: الركيزة الإنسانية والمرجعية الدينية

أصبحت دول الخليج، في العقد الأخير (2002-2012) أكبر معمل للعمارة والعمران والتشييد في العالم. ففي عواصمها ومدنها تُرصد أطول الأبراج وأضخم المطارات وأعلى النسب العالمية في الاكتظاظ بمختلف الأعراق والأجناس والأديان والمذاهب واللغات. وفرض هذا الواقع حقائق جديدة، أهمها وأعقدها إحساس المواطنين بأنهم أقلية ضئيلة في بلدانهم. فعلى الرغم من تعدد التجارب التنموية الكبرى في العالم، فإن حالة دول الخليج بالقطع استثناء، إذ لم تشهد دول العالم حالة تصل فيها نسبة السكان

المحليين مقابل العاملين الوافدين إلى عشرة في المئة فقط (حالة مدينة دبي في عام 2009). كما لم يصل تنوع عاملين وافدين إلى النسب الخليجية التي تشهد بعض دولها تنوعًا فـي الأجناس يصل إلى 130 جنسـية عاملة في القطاعات المختلفة، كما هـي الحال في المـدن الإماراتيـة والقطريـة والكويتية. هذه المعطيات جعلت سؤال الهوية في مدن الخليج المعاصرة أكثر الأسئلة تشابكًا وإلحاحًا وتعقيدًا؛ إذ تتعدد تعريفات الهوية[3]، فيعرّفها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبـر[4] (M. Weber) بأنها إحسـاس الجماعة بالأصل المشـترك، وهي التعبيرات الخارجية الشـائعة، مثل الرموز والألحان والعادات، وتميّز أصحاب هوية ما من سائر الهويات الأخرى، وتظل هويتهم محتفظة بوجودها وحيويتها، مثل الأساطير والقيم والتراث الثقافي.

نعني بالهوية إذًا مجموعة الخصائص التـي تميّز جماعة من الجماعات، ومقياس الجماعة هنا يتنوّع بتنوّع الأمم أو الشعوب، وحتى القبائل والأسر. كما أن قضية الهوية تتعقد أكثر بوجودها على المسـتوى الفردي، وحتى المستوى الوطنـي والأممي. والهوية هي ما يحدد الشـعور الوجودي الأسـاس العميق للإنسان. ومن منظور علم الاجتماع، تتكوّن الهوية الوطنية من مكوّنات مادية، منها اللغة والملابس والأزياء والتراث المعماري والمأكل والمشرب، وأخرى غير مادية كالدِّين والثقافة والعادات والتقاليـد والقيم والأخلاق[5]. فالهوية إذًا هي بناء فكري، وهـي المرجعية العقائدية والحياتية لمجتمـع ما تلهمه للتعبير عنها في وجوده المكاني المادي بما ينعكس في مجالات إبداعية دالة، كالعمارة والموسيقى واللغة وغيرها. ونعتقد أن التناول النقدي لموضوع الهوية الجماعية لأمّة ما أو شـعب ما، لا يقلل من الوطنية، بل يحرص عليها ويرغب في إحياء

---

(3) تُعتبر مقالات عبد الوهاب المسـيري وقيس العزاوي من النماذج النقدية لأطروحات الهوية في العالم العربي، خصوصًا في المجتمعات متعددة القوميات والأديان.

(4) ابراهيم راشد الحوسـني، أثر التحديث الغربي في الهوية في مجتمع إسلامي (الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 2001).

(5) قيس العـزاوي، «المواطنة في مجتمع متعـدد القوميات والأديـان،» المواطنة والتعايش، العدد 1 (2007).

الانتماء الحقيقي، لا الانتماء المرتبط بأمجاد ماضٍ سـحيق ليس من الفطنة أن نتغنى به ونُسقط الحاضر والمستقبل.

من ناحية أخرى، نشـير إلى أن الأمّة العربية والإسلامية استهلكت جزءًا كبيرًا من طاقاتها في طرح تسـاؤلات عن ماهية الهويـة، وإلى من ننتمي، ومن نحن، وكيـف نحدّث حاضرنا من دون أن نخسـر أمجاد ماضينـا. وحاصرتنا مصطلحـات الأصالة والمعاصـرة والثابـت والمتحول والمحلـي والعالمي والمرتبط والمنفصل، حصـارًا خانقًا، أعتقد أن أهـم تداعياته يتجلى في حالة الفقر الإبداعي العام. كما تبدو الإشـكالية واضحة في معظـم البلدان العربية التي تقطنها أغلبية مسـلمة. لذا، السـائد هو أن الهوية الإسلامية هي النموذج الأكثر قبولًا ومعقولية في مشـروع البحث عن الذات فـي العالم العربي. ومن الناحية المعمارية والعمرانية، لم تصبنا الدهشة حين أثّرت تلك المرجعية تأثيرًا كاسحًا في التوجهات المعمارية والعمرانية في الثمانينيات وأوائل التسعينيات. وعلى الرغم من أصالة بعض المحاولات لتحقيق التوازن بين مرجعية إسلامية وتطلعـات حداثية، كما في أعمال راسـم بدران وعبد الحليـم إبراهيم وعلي الشـعيبي وجعفر طوقان... وغيرهم من روّاد الإقليمية الإسلامية المعاصرة في العالم العربي، إلا أن الإنتاج المعماري والعمراني الأكبر كان يصبّ مباشرة في التقليد السطحي لمفردات بصرية وتشـكيلية. وتطوّر الأمر بصورة أكثر درامية في العقد الأخيـر، خصوصًا مع أطروحات العولمة وتفسـيراتها في السـياق العربي والإسـلامي، والرضا بتصور العولمة بجميـع أبعادها كوحش يتربص بثقافتنا وعاداتنا وتقاليدنا.

2 - إشكالية الهوية في عالم متعولم

تتمزق قضية الهوية في العالم العربي، وفي المجتمع الخليجي، بين فكرة المواطَنة والانتماء المكاني من جهة، والمرجعية الدينية الإسلامية التوجّه وفكرة الانتماء الروحاني الأيديولوجي من جهة أخرى. إذ قدّم الإسـلام براهين جلية على أهمية احترام الآخر، كما أكد حرية الاعتقاد بالإرشاد إلى عدم فرض الدِّين

الإســـلامي على أفراد المجتمع، وأن تُترك للإنســـان حرية اختيار العقيدة. بناء على هذا الفهم نتوقف أمام الصورة الذهنية التي رُســـمت للإسلام والمسلمين في اللحظة المعاصرة؛ فالثقافة العربية الإسلامية تتهمها التحالفات الدولية بأنها ثقافة عنصرية تحض على كراهية الآخر ومعاداته، وأنها ثقافة تحفز الجماعات التي ترفع شعارات إسلامية وتمارس الإرهاب إقليميًا ودوليًا. وتنبع الإشكالية هنا من رغبة كثير من المجتمعات الإسلامية العربية في تأكيد هويتها الإسلامية، فتُواجَه بتســـاؤل جوهري معني بقدرة تلك الهوية على الانسجام والتفاعل مع باقي العالم، كما تطرح الجذور التاريخية للإسلام، ومقولة أن المرحلة الراهنة طارئة تســـبب فيها تعســـف وتصلب في فهـــم النصوص أو اســـتيعاب غاياتها الحقيقية[6].

توضح دراســـة الجذور التاريخية أن العرب تفاعلـــوا ديناميًا وعضويًا مع محيطهـــم الجغرافي، ومع من اســـتُقبلوا على أراضيهم. أمّـــا التعددية القومية والانفتاح على الآخر وتفاعل الشـــعوب والحضارات فتؤكدها الآية الكريمة: ﴿وجعلناكم شـــعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عنـــد الله أتقاكم﴾[7]. وتدعم هذا الرقي في التعامل مع الشعوب والثقافات الأخرى آراءُ بعض المستشرقين، مثل مناقشـــة توماس أرنولد (Thomas Walker Arnold) (1970) انتشار الإسلام، وتأكيده أنه لـــم تُرصد محاولة مدبـــرة لإرغام الجماعات غير المســـلمة على الدخول في الإســـلام، أو أي أعمال اضطهاد منظَّمة للطوائف المسيحية[8]. من زاوية أخرى، فإن طرح صمويل هنتنغتون[9] يعتمد على تأكيد أن المستقبل هو صراع بين الحضارات لـــم يُرصد جليًا في الماضي والحاضر فحســـب، وإنما

---

(6) عوني فرسخ، الأقليات في التاريخ العربي (لندن: رياض الريس للنشر، 1994).

(7) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية 13.

(8) يكشـــف كتاب عبور الأديان: الأماكن المقدسة المشتركة بين المسيحيين والمسلمين واليهود في البحر المتوســـط، الصادر في عام 2009 باللغة الفرنسية، عن حضور المقدسات ذاتها لدى المؤمنين من أديان مختلفة، حيث تتشارك الأديان الثلاثة في أماكن مقدسة في فلسطين ومقدونيا وألبانيا والبوسنة، بل يصل التوافق إلى التعاون في الصيانة والتحديث وتنظيم تقاسم أوقات الزيارة.

(9) صاموئيل هنتغتون، صدام الحضارات (بيروت: مركز الدراســـات الاســـتراتيجية والبحوث، 1995).

سيمتد إلى المستقبل بسبب الفوارق الثقافية بين الغرب، وتمثّله أميركا وأوروبا وأستراليا. وأمّا الطرف الآخر للصراع فطوّر بالتدريج من مفهوم الشرق إلى الإسلام الذي قُدّم بوصفه عقيدة مرتبطة بالعنف والإرهاب، ومعادية لقيم الحضارة الغربية وغير متقبّلة للآخر. ويرتبط هذا التقديم أيضًا بفهم يشترك فيه هتنغتون وآخرون، وهو أن الدِّين هو الأساس الذي تعتمد عليه الحضارات الكبرى. ومن ثم فإن الدعوة إلى قيام نظام عالمي جديد يستند إلى تعدد الحضارات وتمازجها بدلًا من صدامها، كانت النقطة الأساس في نتائج طرح هتنغتون الذي تنبأ بأن صدام الحضارات هو الخطر الأكثر تهديدًا للسلام العالمي، وأن الضمان الأكبر ضد حرب عالمية هو رؤية عالمية تتبنّى توافق الحضارات لا تصارعها. وهذا الطرح التوافقي يؤكده روجيه غارودي[10] (Roger Garaudy) الذي يطوّر فكرة حوار الحضارات إلى مشروع كوني يتسق مع صياغة المستقبل، فإذا كان المستقبل للجميع، فإن مسؤولية الجميع أيضًا هي اختراعه وصياغته وتكوينه.

ثانيًا: تحدّيات المواطَنة في المدن الخليجية: الانفتاح الثقافي «اختيار أم حتمية»

> «كان هناك المئات غيره من الرجال والنساء، معظمهم في ربيع العمر قد قدِموا من أنحاء البلاد والكثير منهم من نجد، ينتظرون دورهم لإنهاء فحصهم والحلم يراودهم بفرصة للهجرة والسفر».[11]

المواطَنة إطار فكري وجودي يرتبط بالانتماء إلى المكان والإحساس بقيمة الماضي والتطلع إلى المستقبل. ولا تستقيم المواطَنة في مجتمع مختل التوازن، يفقد المواطنون فيه حقوقهم أو بعض حقوقهم لأسباب أيديولوجية أو طائفية أو دينية أو إثنية؛ فالقاعدة الأساس التي تقوم عليها المواطَنة هي

(10) روجيه جارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، ط. 5 (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2003).

(11) السابق، ص 27.

المســـاواة التامة[12]. وتتعدد الـــدلالات التاريخية على أن البلاد التي ســـادت فيها «المواطَنة» كان لها حظ أوفر في صوغ مشـــروع تنموي متميّز يعتمد على التعددية والاســـتيعاب الاجتماعي. فالخاطر (2009) يســـتنكر ســـعي الدول العربية إلى زيادة المســـطحات الخضراء في مدنها، بينما التســـامح في العقلية العربية والإســـلامية هو الذي يجب أن يحظى بأولوية النمو والزيادة. فالتسامح أصبح يحتل جزءًا ضئيلًا في العقل العربـــي المعاصر، بينما الجزء الأكبر يملأه ضيق الأفق، ورفض الـــرأي الآخر، والتعصـــب بآلياته واتهاماته الشـــهيرة من تكفير وخيانة. إن التســـامح مبدأ أخلاقي قيمي بلورته الرسالات السماوية، بما فيها الإسلام. والمدهش أن التسامح بوصفه قيمة وســـلوكًا أصبح مقومًا بارزًا في المشـــروع الغربي الحضاري الديمقراطي، بينما استهلك العرب في تحديد أيديولوجيـــا قهرية بدلًا مـــن رؤية ديمقراطية تتبنّى التســـامح وتعـــزّز التعايش السلمي بين الأيدولوجيات المختلفة داخل الوطن، بل وفي الإقليم الواحد[13]. ولذا، يتبلور تســـاؤل جوهري عن ماهية المواطَنة فـــي مجتمع متعدد القوميات والأديان والطوائف؟ وهي الحال في جميع مدن الخليج المعاصرة.

إن تأمـــل البنية الســـكانية لمدن الخليـــج[14] يجعل دراســـتها من منظور المواطَنة من أهم مجالات الدراســـة البحثية في العالم، خصوصًا أن تلك البنية توضح أن نســـبة المقيمين في مدن الخليج بغرض العمل وكسب الرزق تمثّل

(12) العزاوي، «المواطنة في مجتمع متعدد القوميات والأديان».

(13) أسســـت دولة قطر في عام 2010 لجنة التحالف الحضاري بهدف تحقيق التعايش السلمي وقبول الآخر واحترام الشعوب والثقافات المختلفة. وتركز على أربعة محاور أساسية: التعليم والشباب والهجـــرة والإعلام. وهناك برامج واضحة تعكس هذا التوجّه، منها إنشـــاء المدينـــة التعليمية التي تضم أكثر من 56 جنســـية من جميع قارات العالم يعملـــون بها، وبرنامج مناظـــرات الدوحة ومناظرات قطر المخصص للطلاب، ومركز الدوحة الدولي لحوار الأديان. كما اســـتضافت قطر في عاصمتها في كانون الأول/ ديسمبر 2011 المؤتمر الدولي الرابع لتحالف الحضارات.

(14) شـــهدت نســـبة التحضر في المدن الخليجية نمـــوًا مطّردًا، وأصبح الســـكن في المدن هو النمط الأكثر شـــيوعًا فيها. بل إن بعض الدول الخليجية، كقطر والبحرين والكويت، تكاد تكون حضرية بالكامل، متصدرة مواقع أولية في قائمة الدول العشـــرين الأكثر تحضرًا في العالم، كما تشـــير دراسات الوضع السكاني والتغير الديموغرافي في دول مجلس التعاون الخليجي.

في حدها الأدنى 50 في المئة من عدد السكان الإجمالي في بعض المدن[15]، ويصل إلى نسبة 80 في المئة في مدن أخرى[16]. فعلى سبيل المثال، يبلغ عدد الأجانب المقيمين في قطر أكثر من 80 في المئة من إجمالي عدد السكان، بينما يبلغ عدد العمال الأجانب حوالى 90 في المئة من القوى العاملة[17]، بدءًا من عاملي البناء والتنظيف وإيصال الطعام، ووصولًا إلى المديرين التنفيذيين وأساتذة الجامعات، بتنوع يشمل أكثر من 100 جنسية. فمشروع المدينة التعليمية مثلًا، وهو أحد أهم المشاريع التنموية في قطر، يعمل فيه موظفون أجانب من 56 جنسية. ومن هنا تبرز القضية المهمة في كيفية استيعاب هذه البنية السكانية الاجتماعية، وهل تُرى تهديدًا أم إمكانية وفرصة لمجتمع تعددي إيجابي التنوع. الواقع هو أن القراءة سلبية التعددية ما زالت الأكثر وضوحًا في المشهد الخليجي، بل تصل إلى حد التطرف أحيانًا في بعض التحليلات التي يوصف فيها الوافدون بالألغام البشرية والاجتماعية التي تُزرع في بلدان

---

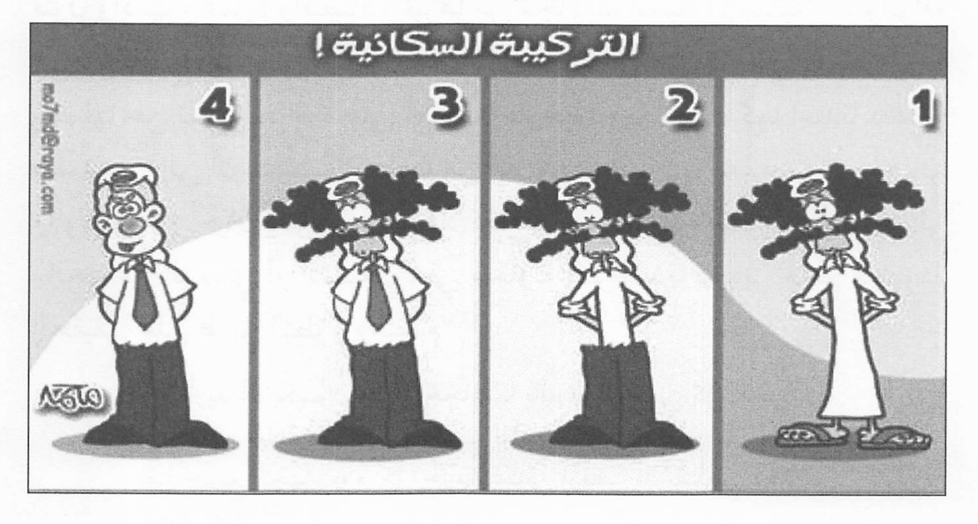
(15) فحص نسبة الوافدين في دول الخليج مقارنة بأعداد السكان الأصليين لكل دولة يعطي مؤشرات دالة: فتتجاوز نسبة الوافدين في الإمارات 79.3 في المئة من إجمالي السكان؛ وفي البحرين 40.25 في المئة من الوافدين؛ وفي السعودية 27.05 في المئة؛ وفي عُمان 31.4 في المئة؛ وفي قطر 76.8 في المئة؛ وفي الكويت 66.9 في المئة من مجمل السكان. هذه أرقام إحصاءات عام 2007، فنسبة المواطنين إلى الوافدين أو نسبة الوافدين تبلغ 60.8 في المئة في مجموعة الدول الخليجية. وتقدّم نسبة العمالة الوافدة في دول الخليج قراءة أكثر إثارة للتركيبة الديموغرافية الاقتصادية، إذ تحتل الإمارات المركز الأول في نسبة العمالة الوافدة وهي 90 في المئة، تليها السعودية (88.4 في المئة)، ثم الكويت (84.8 في المئة)، فقطر (84.4 في المئة)، فعُمان (81.5 في المئة)، فالبحرين (79 في المئة) (المصدر: اتحاد الغرف التجارية الخليجية، 2006). والمثير للاهتمام هو أن إحصاءات عام 2012 توضح تزايدًا على مستوى نسبة الوافدين عمومًا إلى إجمالي عدد السكان أو على مستوى نسبة الوافدين في القوى العاملة المؤثرة في الاقتصاد الخليجي المعاصر.

(16) تتأرجح نسب المواطنين إلى المقيمين في دول الخليج، لكنها جميعًا تعطي الغلبة للمقيمين في تركيب البنية السكانية؛ ففي الإمارات ككل تبلغ نسبة المواطنين 15 في المئة من إجمالي السكان، وتصل إلى 35 في المئة في حالة الكويت، و45 في المئة في حالة عمان، بينما يبقى أفضل موقف في السعودية، حيث يمثل المواطنين 70 في المئة من إجمالي عدد السكان. وبمتوسط عام، فإن الوافدين يمثّلون 40 في المئة من إجمالي سكان دول الخليج تبعًا لإحصاءات مجلس التعاون لدول الخليج العربي، الأمانة العامة، النشرة الإحصائية، 2010.

(17) راجع التحقيق الرئيس لمجلة *The Edge* المنشور بعنوان «العامل الخارجي،» المجلد الثالث، العدد 6، ص 50-55.

الخليج[18]، وتحذر من انتشار جرائمهم ومشكلاتهم من دون أن تطرح أي بُعد إيجابي لوجود الملايين في الدول الخليجية يمثّلون الجانب الأعظم من القوى العاملة المنتجة.

الشكل (13-1)
التركيبة السكانية



كاريكاتير نشر في جريدة **الشرق** القطرية يتخوف فيه الفنان من التحول التدريجي للمواطن المحلي إلى مسخ مقلد من الوافد الأجنبي، وهي إشكالية المواطَنة وتهديد الهوية التي تسوّق بقوة في الإعلام والخطاب الخليجيين.

ثالثًا: العولمة وتحديات الواقع المحلي: مأزق أم إمكانات لا محدودة

في فترة زمنية محدودة، وبسبب تحوّلات عميقة في عالمنا المعاصر، تبلور مصطلح العولمة ومفهومها، واحتل مكانته المرموقة في أدبيات العلوم الإنسانية بأكملها[19]، إلى درجة جعلت استخدام كلمة العولمة في سياق

(18) عبد الله السدحان، **الآثار الاجتماعية للتوسع العمراني: المدينة الخليجية نموذجًا** (الدوحة: مركز البحوث والدراسات، 2010)، ص 19.

(19) فيليب موروديفاج، **العولمة**، ترجمة كمال السيد، موسوعة الشباب للعلوم (القاهرة: [د. ن.]، 2001).

الحديث المرئي أو المسموع أو المكتوب دلالة على وضع ثقافي متميّز وإلمام بمستجدات العصر، غير أن الرؤية الأكثر انتشارًا في تفسير العولمة واستقراء تداعياتها التي طرحت أمامنا في مجتمعاتنا العربية خصوصًا، ودول العالم النامي عمومًا، من كتابات عالمية ومحلية ترى في العولمة فخًا ومؤامرة محكمة تستعد للفتك بجميع المجتمعات المحلية ورصيدها الحضاري المختلف من فنون وآداب وعمارة واقتصاد وغيرها من مجالات الحياة الإنسانية[20]. والواقع أن هذا الطرح، بما فيه من صدقية ونزعة تحذيرية مطلوبة، يلقي بالمسؤولية بأكملها عن تلك المؤامرة على أطراف خارجية، ويجعلنا - كما اعتدنا دائمًا - مطمئنين إلى أن المشكلة قادمة من العدو الخارجي الحقيقي في أحيان، والوهمي في أحيان أكثر، ومن ثم فلا نكلف أنفسنا عناء التقويم والنقد الذاتي والجماعي الرسمي أو الشعبي، في محاولة أكثر صدقًا لتقدير حجم مجهودنا الحقيقي على طريق التطوّر والتقدم[21].

> «لا أريد أن يكون منزلي محاطًا بالجدران من كل الجوانب، ونوافذي مسدودة. أريد أن تهب ثقافات كل الأوطان على منزلي، من جميع الجهات، وبكل حرية. لكنني أرفض أن يقتلعني أحد من جذوري».[22]

في إطار هذا البحث نقدّم طرحًا بديلاً للتعامل مع إشكالية العولمة وتحدياتها يشجعنا على تحمّل مسؤوليتنا الحضارية أمام أنفسنا وأمام أجيال قادمة. كما نوضح أن في العولمة أيضًا قيمًا أكثر إيجابية وأكثر مساهمة في الرقي الإنساني العادل في عالمنا المعاصر. وهذا الطرح البديل نقدمه من خلال المجال الإبداعي الذي نهتم به ونتخصص فيه، وهو العمارة التي نستخدمها

---

(20) هانس بيتر مارتين وهارلد شومان، فخ العولمة، سلسلة عالم المعرفة؛ 238 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998).

(21) الرؤوف، «رؤية معمارية لإشكالية العولمة،» جريدة الأهرام المصرية، 4/4/2000، و Ali Alraouf, «Towards a New Vision of Globalization Dilemma and the Challenges of Local Reality,» Paper Presented at: *The Ninth Conference of the International Association for the Study of Traditional Environments*, IASTE 2004, Sharjah/Dubai, UAE.

(22) انظر: المهاتما غاندي، في: تقرير التنمية البشرية لعام 2004 ([نيويورك]: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2004)، ص 85.

كمنتج حضاري يتأرجح بين إشكالية العولمة وتأثيراتها وواقع محلي له تحدياته وملامحه الخاصة والمميزة.

في عام 1998 نشر هانز بيتر مارتين وهارلد شومان كتابهما فخ العولمة[23] الذي حلّل قضية العولمة وبســطها وتعامل معها بمنهج نقدي وســط فيض من الكتابات والتحليلات التي لم يقدّمها الاقتصاديون والسياسيون، بل تعدى الأمر ليشمل مساهمات اجتماعيين وفلاسفة وفنانين ومبدعين. فالعولمة كما طُرحت في نطاق عالمنا العربي النامي، كان التركيز فيها على ما هو امتداد لفكرة نظرية المؤامرة ومفهومها، وهي النظرية التي حكمت عقلنــا ووجداننا العربي عقودًا طويلة. وفي هذا السياق، فُسّــرت العولمة بأنها مؤامرة منظّمة ومحبوكة، هدفها طمس الهوية وإسقاط جميع القيم المحلية والثقافية والتراثية. وساعد ذلك في سيطرة التخوف المسمّى بـ «الهيمنة الأميرية» التي يرى كيث غريفين (Griffin)، (أســتاذ الاقتصاد في جامعة كاليفورنيا 2000) أنها غير موجودة، وأن الشواهد السياسية والاقتصادية توضح أن النفوذ الأميركي في تراجع ملموس.

1 - قيمة العولمة : الرؤية البديلة

على الرغم من قسوة الصورة التي ترسمها العولمة في شقها الرأسمالي الاقتصادي لمســتقبل المجتمع الإنســاني، خصوصًا من حيث تدهور أوضاع العمال والطبقة الوســطى ومختلف الشــرائح الاجتماعيــة المحدودة الدخل إلى الدرجة التي يقول فيها مارتين وشــومان[24] إنه سيكون في القرن الجديد 20 في المئة فقط من الســكان الذين يمكنهم العمــل والحصول على الدخل والعيش في رغد وســلام، إلا أن النســبة الباقية (80 في المئة) تمثّل السكان الفائضين عن الحاجة الذين لن يســتطيعوا العيش، تبعًا لرؤية مارتين وشومان إلّا بمســاهمات الإحســان والتبرعات وأعمال الخير. لكن في إطار العولمة

(23) مارتين وشومان، فخ العولمة.
(24) مارتين وشومان، فخ العولمة.

أيضًا، وبسبب نتائج مختلفة لثورة الاتصالات وتطبيقاتها الرئيسة في الأقمار الاصطناعية وشبكة الإنترنت والهواتف المحمولة، أصبحنا ندّعي أننا نعيش في قرية كونية. ويبقى السؤال: كيف نعيش في تلك القرية؟ هل انصهرت الحدود والفوارق والتمايزات كلها واقتربنا، مرة أخرى من أطروحة مشروع الحداثة المعروفة بـ «بوتقة الانصهار» (Melting Pot)، أم أننا أمام تحدٍّ معيشي جديد أفضل وصف له هو «طبق السَلَطة» (Salad Bowl). والواقع هو أنه يمكن صوغ الفارق الجوهري بين الأطروحتين في أن أولاهما هي صهر للذاتية والمحلية كي تؤدي إلى قوام جديد وبناء اجتماعي مختلف لا يمكن رصد مكوناته وأجزائه بصورة واضحة ومستقلة. وأمّا في ما يتعلق بالأطروحة الثانية، فعلى الرغم من أنها تطرح إطارًا جماعيًّا مثل «العالم الواحد والقرية الكونية»، إلا أنها تسمح بالتمايز، وتمكّن من الحفاظ على الذاتية بمحصلة جماعية يمكن بوضوح رؤية مكوناتها المختلفة والاستدلال عليها[25]. أمّا غريفين، فيدعم إيجابيات العولمة، ويبحث بصفة خصوصًا في العلاقة بين الثقافة والعولمة، ويصفها بأنها علاقة إيجابية، وأن توجّه العالم إلى ثقافة عولمية لن يلغي الثقافات الوطنية لكنه سيدفعها إلى تطوير نفسها كي تتقبل التزامات الحقبة الجديدة[26]. ويفسر غريفين العولمة من منظور أنها تغيير تلقائي مرغوب فيه، ولا يمكن تفسيره بأنه رغبة أميركية فحسب في السيطرة والهيمنة والتغريب.

> «لقد بدأت المدينة الخليجية تفقد حيويتها وملامحها وقسماتها إلى حد بعيد، فإذا نظرت إلى طراز البناء، أو نظرت إلى سِحَن الوجوه في الشوارع والدوائر، أو نظرت إلى طرز اللباس والمأكل والمشرب، فيصعب عليك تحديد الجغرافيا التي تعيش فيها»[27].

العولمة بوصفها مفهومًا وحقيقة هي الأكثر أهمية في تفسير التغيّرات

---

(25) Alraouf, «Towards a New Vision of Globalization Dilemma and the Challenges of Local Reality».

(26) موروديفاج، العولمة.

(27) السدحان، ص 20.

المعاصرة فـــي جميع أوجه الحياة، ومنها شـــكل المدينـــة المعاصرة وتطوّرها ونموّها. وأوضح كينــغ[28] أن المراحل المختلفة للعولمـــة تحوّل البيئة المبنية في نطـــاق جغرافي معيّن، وقدّم ثلاثة مفاهيم رئيســـة: الثقافـــة العالمية، ما بعد الاســـتعمار، والحداثة. ومن تداخل تلك المفاهيم الجديـــدة، فإنه يقترح فهمًا تاريخيًا وتعدديًا لظاهرة العولمة، يجعل الفراغ المادي والبيئة المبنية في محور المناقشـــة، وما يتطلبه هذا من تصوّرات أكثر إبداعًا فـــي مواجهة الأطروحات المعاصرة. وفي مـــدن الخليج تتبلور إشـــكالية العولمة بصـــورة أكثر وضوحًا في ظـــل اهتمام تلك المدن بالتعـــرض للفكر ونمط الحياة ومنطق الاســـتثمار والاستهلاك في غمرة منافسة إقليمية شرسة للحصول على موقع على المسرح العالمي. والعولمة ليســـت ظاهرة حديثة، لكن لا يمكن الفكاك من تأثيرها في اللحظة المعاصرة. وعلى الرغم من أن بعض المنظّرين والباحثين يرى أن جذور العولمة بدأت مع النشـــاط الاســـتعماري، إلا أن الموجة الجديدة من العولمة ليســـت تدخّلًا ماديًا أو احتلالًا، بل هي انســـياب ناعم، خصوصًا في الجوانب اللاملموسة من الثقافة والمكان والإنسان، وأصبحت تأثيراتها غير قابلة للتغيير، وأصبحت مقاومتها صعبة. بل إن التّهم الســـابقة للعولمـــة بأنها وحش ينقضّ على القيم الاجتماعية والتقاليد، تحوّلت إلى طموح وسباق محموم بين المدن العربية، خصوصًا مدن الخليج بقيادة مدينة دبي.

إن مدن الخليج حالة خصوصًا في علاقتها بالموجة المعاصرة من العولمة؛ فمنذ اكتشـــاف النفط تدفّق ملايين النـــاس إلى إقليم الخليـــج، وأُقيمت أماكن للاستهلاك ومشاريع متعددة وأماكن لأنماط الحياة العالمية. إذًا ما هو مستقبل مدن الخليج في ظل حتمية العولمة وتداعياتها الإيجابية والســـلبية؟ وهل هناك توصيـــات ومقترحات لآليات ممكنة لاســـتخدام العولمـــة وتوظيفها لمصلحة المدينة الخليجية ومســـتقبلها؟ ثم كيف تتمايز مـــدن الخليج في حقبة النموذج الواحد للتنميـــة، حيث تنمو المشـــاريع ذاتها، بل ويطوّرهـــا ويموّلها ويديرها

(28) Anthony D. King, *Spaces of Global Cultures: Architecture, Urbanism, Identity* (London: Routledge, 2004).

الفريق نفسه المكوَّن من تحالف البنوك والمستثمرين والمطوّرين والعقاريين؟ كيف تتشكل المدينة الخليجية في عصر ما بعد العولمة؟ وهل إشكالية الهوية ما زالت مهمة، أم أنها أصبحت مأزقًا حقيقيًا، وما معنى المواطَنة في مدن ينتمي أكثر من نصف سكانها إلى جنسيات أخرى لا تتشارك الهوية نفسها، وليس لها المواطَنة عينها[29]؟

2 - العمارة كمنتج ثقافي في عصر العولمة

إن الانفتاح الثقافي واسع النطاق الذي شهده العالم، خصوصًا بعد انتهاء الحرب الباردة، حدث تلقائيًا، وهو أمر مرغوب فيه. ومن أهم نتائجه تأكيد تنوّع الحضارات والثقافات. وهذا التنوّع الثقافي هو المسؤول عن الإبداع والابتكار

---

(29) تحوي الصحف الخليجية بصفة شبة يومية تعليقات وصفحات رأي ومقالات وتحقيقات ترفض الوجود المكثف والتفوق العددي للمقيمين، بل يقترح بعضهم منع المقيمين، خصوصًا طبقة العمالة، من التجمع في الأماكن المفتوحة والمجمعات، خصوصًا في أيام العطل، وهو ما طُبق في بعض المدن كالرياض والدوحة، بينما يحذّر رجال الدّين من العادات والتقاليد الوافدة التي تتنافى والدّين الإسلامي وعادات بلاد الخليج وتقاليدها. وقرأت بنفسي مداخلة لمواطن قطري في جريدة وطنية يقترح تخصيص دوريات شرطة للتجول على الشواطئ والواجهة البحرية للمدن القطرية للقبض على الأجانب، خصوصًا العمال الآسيويين الذين ينبغي - بحسب رأيه - فرض حظر تام لوجودهم حتى في تلك الأماكن المفتوحة. وفي تحقيق نشرته جريدة الشرق القطرية، العدد 223، 11/ 11/ 2009، اشتكى الأهالي من خروج العمال وتجولهم، خصوصًا يوم الجمعة، وهو يوم عطلتهم الوحيد، في الشوارع والأسواق والأماكن الترفيهية، واتفق جميع المشاركين في التحقيق على أن تخصيص معسكرات منفصلة بعيدة عن المدن هو الحل الأمثل للتعامل مع من يسمّونهم في التحقيق الصحافي بـ «العمالة الآسيوية» (ص 8). ومن منظور آخر، نشرت جريدة الوطن الكويتية في عددها الصادر في 26/ 6/ 2011 تصريحًا لمدير مركز خدمة المواطن في وزارة الداخلية أقر فيه بأن تعداد خدم المنازل المقيمين أصبح قرابة 600 ألف خادم، وشبّه هذه الظاهرة بالقنبلة الموقوتة، من دون أن يفسر السبب. وأمّا جريدة الاقتصادية السعودية في عددها الصادر في 25/ 6/ 2011، فنشرت تصريحًا لوزير العمل عادل فقيه يقر فيه بأن الوزارة تُعِدّ مجموعة من القواعد والتشريعات التي تهدف إلى التخلص من العمالة غير الماهرة التي - تبعًا لتصريحه - غزت البلاد وأضرت باقتصاد الدولة والمواطنين. والمثير للاهتمام هنا أن في تلك الصحف نفسها صفحات مقابلة تتحدث عن الاستراتيجيات المختلفة لدول الخليج في جذب السياحة الأجنبية كوسيلة من وسائل التنوّع الاقتصادي، والاستعداد لعصر ما بعد النفط، ومن ثم استعداد المجتمعات للتعامل مع سائحين من خلفيات ثقافية وعرقية وقيمية تختلف عن مرجعياتهم اختلافًا جذريًا في الكثير من الحالات.

المحليين في محاولة للمســاهمة بصورة إيجابية في الحوار الحضاري الثقافي الذي أفرزته العولمــة. يعني هذا أن الثقافات الوطنيــة المحلية تتعرض بالفعل إلى التغيير في ظل العولمة، لكنها لا تتعرض للفناء، وإنما ما يحدث هو عملية تبادل ناضجة، وهذا النضج هو مســؤولية المجتمع المحلي الوطني. لذا، فإن تبادل المنافع واستكشاف المساوئ من كل ثقافة باختيار المواطن سيعززان قوة الإبداع الناتجة من ثراء التنوّع الثقافي.

في إطار الفهم الســابق للعلاقة بين الثقافــة والعولمة ودورهما في دفع الإبداع المحلي، وفــي إطار الأطروحات المختلفة التــي بلورت العلاقة بين العمــارة والثقافة وتعاملت مع العمارة كمنتج حضــاري يعبّر أفضل تعبير عن الواقع الثقافي لمجتمع إنســاني معيّن، يمكننا أن نستنتج ونصوغ طرحًا جديدًا لمفهوم العمارة والإبــداع المحلي في عصر العولمة. ويجب أن نرى الشــق الإيجابي في العولمة المعتمد على تعطش الآخر وتطلّعه لفهم حضارة الآخر وثقافته، وأن نســتغل تقنيات الاتصال والتواصل في عرض إبداعاتنا المحلية في مجال العمارة والعمران، شــريطة أن ترتبط هــذه الإبداعات برؤية فكرية عميقة وأصيلة لا تغرق فــي الماضي، ولا تنفلت مــن الحاضر، ولا تتجاهل المستقبل.

رابعًا: الخليج من الرمل إلى السيليكون: عقد واحد وثلاث حقب

«من المحتمل خلال الخمس أو العشــر سنوات القادمة أن يصلوا إلى مرحلة من البناء الزائد الذي لا يعرفون كيف يتعاملون معه».

المعماري كيــن يانج، مؤلِّف ناطحات الســحاب الخضراء معلقًا على مستقبل المدن الخليجية.

تعدّدت الدراســات والأبحاث، بل والمؤتمرات الكاملة التي خُصصت لتحليل ظاهــرة النمو غير المســبوق لمــدن الخليج المعاصــرة، واعتمدت التفســيرات بصورة جوهرية على محورين أساســيين: **أولهما** توافر التدفقات النقدية بعد تحويل المدخرات الخليجيــة من المصارف الأميركية والأوروبية

بعد هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001 وانهيار برجي التجارة العالمي على يد تنظيم القاعدة، واستخدام تلك المدخرات في التنمية العقارية التي بدأت في مدينة دبي في الإمارات العربية المتحدة، ثم انتقل تأثيرها إلى باقي مدن الخليج في الأعوام القليلة التالية. المحور الثاني يفسر نمو مدن الخليج بقراءة جديدة تعتمد على قوى العولمة وتأثيراتها وانجذاب المدن الخليجية إلى محاولة الحضور على المسرح العالمي بتحويل الصورة الذهنية والمادية لمدنها إلى تصوّر هو أقرب ما يمكن إلى المدن التي وصِفت في بدايات القرن العشرين بالمدن العالمية[30]. وتأتي تفسيرات الشيشتاوي وزملائه من أكثر الدراسات تأكيدًا لهذه القراءة[31]. وقد حلل ثلاث مدن خليجية مهمة: دبي وأبوظبي والدوحة. وعلى الرغم من تقديمه رؤية متماسكة طرح فيها أن نموذج دبي هو نموذج عمارة هادفة للتسويق وجذب الاستثمارات، فإن إسقاطه التجربة نفسها على محاولات أبوظبي والدوحة، خصوصًا في الأعوام الخمسة الأخيرة لا يبدو على الدرجة نفسها من التماسك، خصوصًا أنه لم يناقش على الإطلاق المدخل الذي طرحته والخاص بالتزام تلك المدن بمبادئ الاقتصاد المعرفي وتطلعاتها المستقبلية نحو مدن معرفية، وليس بالضرورة ملتقيات سياحية واستثمارية. كما أن استنتاجه أن طفرة الخليج ككل هي طفرة صورة لا طفرة واقع (ص 26)، هو أيضًا استنتاج لا يتعامل مع النتائج الملموسة لتوجّه معرفي في النمو العمراني ارتسمت ملامحه بوضوح، خصوصًا في الدوحة في العامين الأخيرين. وقد قدّم الرباط أيضًا طرحًا عامًا لا يرى خصوصيات داخل الخليج، خصوصًا عندما يستنتج أن عمارة الخليج هي عمارة الاستهلاك والاستثمار في مجتمعات ما عادت تسعى إلى الانتماء أو التقيد بمفاهيم القومية والهوية والسياق المحلي، وهو طرح يتناقض مع عدة أدبيات منشورة بحثت مدن الخليج المعاصرة.

---

(30) Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1991).

(31) Yasser Elsheshtawy, ed.: *Planning Middle Eastern Cities: An Urban Kaleidoscope* (London: Routledge, 2004), and *The Evolving Arab Cities: Tradition, Modernity and Urban Development* (London: Routledge, 2008).

1 - الحقبة الأولى: دبي الماركة العمرانية الجديدة لمدن الخليج

اعتمدت دبي التي اعتُبرت أكثر المدن الخليجية والعربية نموًا، على مجموعة من الأدوات لتسويق المدينة بوصفها فاعلًا مؤثرًا على المسرح العالمي؛ حيث تحولت المدينة من قرية صغيرة للصيادين مع ظهير صحراوي قاسٍ إلى فانتازيا عمرانية دينامية النمو رأسيًا وأفقيًا. وتحوّل المشهد المعاصر للمدينة إلى مجموعة من المشاريع الاستثمارية الطابع، من المجمّعات التجارية العملاقة، إلى المجمعات السكنية المغلقة، ومدن الملاهي، وناطحات السحاب التي خُصصت مقارًا للشركات المالية والاستثمارية التي تدفقت من أنحاء العالم لتحصل على نصيبها في سوق لا تقاوَم مغرياتها. كما حرصت دبي في مشروعها التسويقي على أن تكون مدينة عالمية تداعب خيال الغرب بتواصل تاريخي مع أصولها العربية والإسلامية، مذكّرة السائح والمستثمر بسحر الشرق وعبق حضارته وغموضها. وكما يؤكد سكوت[32]، فإن نموذج دبي لا ينافَس لأنه يقدّم باختصار كل شيء، ما يجعله مختلفًا عن أي مدينة حول العالم. ومن أجل صياغة جديدة لعمران المدينة وعمارتها، كانت التنمية الأيقونية أكثر المداخل قبولًا، بل أصبحت الاستراتيجيا الحاكمة للنمو، ومن ثم حصلت دبي على نصيب الأسد من المشاريع الأكثر جدلًا وإثارة، مثل الجزر النخيلية وبرج العرب وأكبر مجمع تجاري في منحدر للتزحلق على الجليد على حافة الصحراء، ثم لاحقًا برج دبي الذي هو أعلى مبنى في العالم (ثم آل إلى ملكية إمارة أبو ظبي، وغدا اسمه برج خليفة). وفي أشهر قليلة تحوّلت دبي إلى ماركة عمرانية (Urban Brand) تسابقت مدن الخليج، بل ومدن عربية، على محاولة تقليدها واستهلاكها أملًا بوصول سريع ومضمون إلى الحقبة العالمية (Global Paradigm).

---

(32) Tan Yigitcanlar, Koray Velibeyoglu and Scott Baum, eds., *Kowledge-Based Urban Development: Planning and Applications in the Information Era* (Hershey PA: Information Science Reference, 2008).

الشكل (13-2)
التنمية الأيقونية التي شكّلت ملامح العلامة التجارية العمرانية الجديدة للمدن الخليجية والشرق الأوسطية



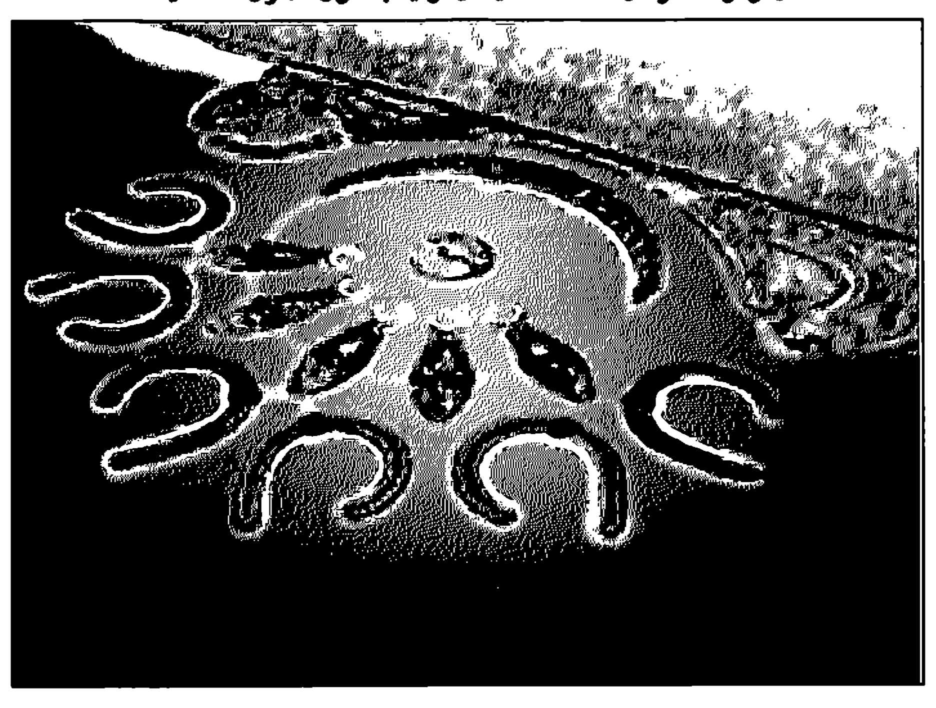
إن هذه الحقبة الأولى التي تنوّعت صياغات الباحثين في وصفها من «التدبيب» إلى «الدبيبة» إلى «أثر دبي»، وكلها تحمل المعنى نفسه، وهو عمق الأثر الذي تركته تلك الإمارة في الحركة العمرانية والمعمارية الشرق الأوسطية كلها، حيث تنافست المدن في تقليد حاد لدبَي في بنائها للأطول والأضخم والأكبر. والمدهش أن تساؤلات جوهرية، مثل ما هي نتائج هذه المنافسة المحمومة بين مدن الخليج؟ أو ما هي طبيعة الحياة الاجتماعية التي يمكن أن تنتج في هذا النموذج التنموي؟ أو كيف تقيم هوية المجتمع بافتراض أنه ما زال يملك هوية بارزة ومؤثرة في إيقاع الحياة والأكثر أهمية؟ هل هذا النموذج يمثّل طرحًا متوافقًا مع متطلبات الاستدامة والمساهمة في حياة رغدة لا تغفل حق الآخرين في المستقبل؟

إن نموذج دبي الذي اعتمد على الصورة والشكل والرسالة البصرية التسويقية أكثر من اعتماده على مفاهيم تنموية متكاملة ومستدامة، سبّب خللًا كبيرًا في ما حدث في المدينة الخليجية في الأعوام الأولى من القرن الحادي

والعشرين، خصوصًا في ما له علاقة بالتفسيرات الظاهرية السطحية لأطروحات العولمة، والتعامل القشـري مع القيم المحلية وما يتبعها مـن قضايا المواطَنة والهوية، الأمر الذي جعل بعضهـم يعتقد أن دبي فقدت روح المدينة الخليجية العربية[33]، وتحولت إلى معمل مفتوح لاختبار وتطبيق موضات وطرز معمارية غربية لتدعيم هويتهـا الجديدة كمدينة عالمية، ومن ثـم أوجدت بيئة معمارية وعمرانية مليئة بالأوهـام والفانتازيا المنفصلـة جذريًا عن البيئـة المكانية أو الثقافيـة للإمارة. والأكثـر أهمية هنا أن التسـاؤل الجوهري لـم يطرح، وهو الخاص بما يمكن تعلمه من تجربة دبي في إنتاج المدينة السريعة اللحظية التي تسقط العنصر الرئيس في تكوين المدينة، وهو الزمن.

الشكل (3-13)

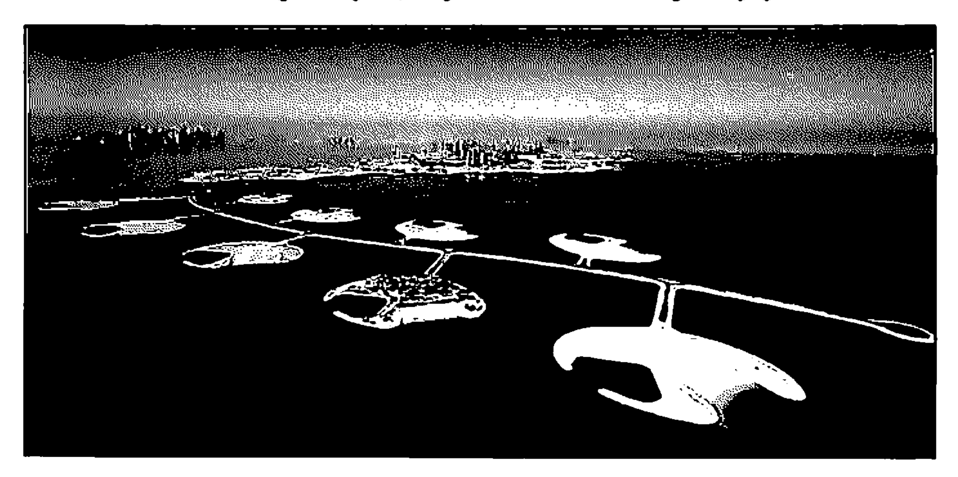
أثر دبي أو ظاهرة «الدبيبة الخليجية» مرصودة في مشروعي درة البحرين ولؤلؤة قطر، وكلاهما تنمية أيقونية بصورة جزر صناعية.



(33) Rula Sadik, «Dubai's Iconic Urbanism,» *Journal of the International Association for the Study of Traditional Environments*, vol. 16, no. 1 (2004).

الشكل (4-13)

أثر دبي أو ظاهرة «الدبيية الخليجية» مرصودة في مشروعي درة البحرين ولؤلوة قطر، وكلاهما تنمية أيقونية بصورة جزر صناعية.



<www.duratalbahrain.com> & <www.qatarpearl.com>.

أشـــارت الدلائل أيضًا إلى أن قوة نموذج دبي لم يقف على حدود منطقة الخليج أو الشـــرق الأوســـط فحســـب، وإنما تجاوزه إلى حـــدود جديدة مثل باكستان التي أعلن رئيسها في عام 2008 كيف تمثّل دبي مرجعية التطوّر لمدينة كراتشي، بل إنه استخدم هذا التوجه أداة من أدوات دعايته الانتخابية انبهارًا منه بدبي التي عاش فيها فترة بينما استقر أولاده في أرقى مجمعاتها السكنية المغلقة المسمّى «هضاب الإمارات»[34].

2 - الحقبة الثانية: «معرفية المدن الخليجية»

في عام 2009 صدرت رواية تسونامي للمؤلّف حمود السايق، وهو غالبًا اســـم مســـتعار لمؤلّف ناقد تعامل بحنكة مع الرواية التي مُنع نشـــرها في بلاد خليجية عديدة، خصوصًا السعودية، كما سبق أن عوملت روايات عبد الرحمن

(34) في خطاب موجّه إلى الناخب الباكســـتاني قال آصف زرداري، المرشـــح لرئاسة باكستان: «إنني أريد تطوير كراتشي مثل دبي لجلب الرخاء والازدهار الاقتصادي إلى البلاد: «I Want to Develop Karachi like Dubai and bring Prosperity and an Economic Boom to the Country,» *Gulf News*, 20/8/2008.

منيف. والمختلف في رواية السايق أن حوادثها تدور في عام 2195، في عالم لم يعد فيه للنفـط قيمة تُذكر، وتعود بلدان الخليج إلى سـابق عهدها، معتمدة على الصيد والرعي وبعض الزراعة، ويصبح أمل بطل الرواية الشاب الخليجي حمود الهجرة من الرياض إلى سريلانكا للعمل سائقًا عند إحدى الأسر هناك، إذ تنقلـب الآية، ويصبح خـدم المنازل والعمال والسـائقون فـي تلك البلاد الآسـيوية من بلاد الخليج. وعلـى الرغم من الانطلاق الخيالـي للكاتب، إلا أنه نبّه بقوة إلى ما يجهله أو يتجاهله كثيـرون في بلاد الخليج لناحية الاقتراب السريع نحو عصر ما بعد النفط.

«أعلنت بعثة من الهند للتنقيب عن الآثار في ما كان يُعرف بالرياض بوسط نجد عن عثورها على بقايا جسر مدفون في الأرض بمنطقة العليا الأثرية مصنوع من مادة الألومنيوم والزجاج المقوّى، اتّضح لاحقًا، وبعد مقارنته بصور قديمة، أنه قمة بـرج يقال له المملكة، وتعود ملكيته لثـري عاش في ذلك المكان قبل مائتي عام تقريبًا، اسمه الوليد. وقد أوضح السيد كومار، قائد البعثة، أن أعمال الحفريات ستسـتغرق عدة أيام لإزالة ما اندفن تحت الجسر العلوي، وستكون فرصة عظيمة لدراسـة ظاهرة الغنى المفاجئ التي تطرأ على بعض المجتمعات وهي غير مستعدة له».[35]

من هنا تأتي أهميـة حقبة التحوّل نحو الاقتصاد المعرفي في عصر ما بعد النفط الذي أصبح يقترب بإيقاع متسـارع. وفي إطار هذه الحقبة، انتبهت بعض مدن الخليج، كما سـيوضح التحليل، إلى ضرورة التحوّل في صوغ مسـتقبل نموّها من سياسة بناء المزيد من المشاريع العقارية فانتازية الطابع إلى المشاريع التي تؤهل تلك المدن لأن تكون نواة مدن معرفية، حيث تكون قيمة الإنسـان وأفكاره هما المعيار الأهـم لنجاحها، وحيث تخلق بيئة تشـجع على التبادل والإنتاج المعرفي وتشـجع على الإبداع والتجديد. وناقش كلٌّ من كاستيل[36]

---

(35) السايق، ص 105.

(36) Manuel Castells: *The Rise of the Network Society,* Information Age; v. 1 (Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1996), and *End of Millennium,* Information Age; v. 3 (Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998).

وساسن[37] ملامح بداية الحقبة الجديدة في تحليلهما ظهور نوع جديد من المجتمع المرتبط بالثورة المعلوماتية يعيش في مدن تتحوّل بالتدريج إلى مراكز نشطة من الشبكات الثقافية والتجارية والاجتماعية وحتى السياسية. وفي مرحلة لاحقة، طورت ساسن[38] أفكارها وصاغت تعبيرًا جديدًا هو المدن المتعولمة لوصف نمط جديد من التحوّلات ظهرت وتظهر في بدايات القرن الحادي والعشرين. فهذه المدن المعرفية تركز على خلق تواصلات اجتماعية جديدة لا تعتمد على السكان الأصليين، وتقدم تسهيلات وأنماط حياة تشجع التصنيف الجديد من الطبقة العاملة المسمّى عمال المعرفة لينجذبوا إلى هذه المدن كي تصبح موطنهم الجديد، وتستخدم أدوات التخطيط العمراني والإقليمي، إضافة إلى العمارة لتحقيق هذه الاستراتيجيا[39].

أ - الاقتصاد المعرفي

يطرح مفهوم الاقتصاد المعرفي هيكلًا عالميًا جديدًا يسيطر فيه إنتاج السلع المعرفية والخدمات المعلوماتية على فرص الثراء والعمل على السواء، وهو هيكل يعتمد بصورة جوهرية على تقنيات المعلومات والاتصالات (ICT) التي أصبحت المحرك الاقتصادي الجديد. وهذا الهيكل الجديد هو تحوّل جذري في مسيرة الاقتصاد العالمي الذي اعتمد في الحقبة الصناعية على مصادر التنافس التقليدية: الأرض والعمالة ورأس المال، وتميزت بيئة الإنتاج بالبيئة الهرمية المتدرجة من أعلى إلى أسفل، وأخيرًا هي حقبة اعتمدت على التأثير المحلي أو الإقليمي على الأكثر، وهذه الملامح هي التي ميّزت مرحلة الاقتصاد الصناعي الآلي الذي ساد في القرنين التاسع عشر والعشرين. وأمّا النسق الاقتصادي الجديد الذي تبلور مع بداية قرن جديد أو بالأحرى ألفية جديدة، فيعتمد على إنتاج مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمعلومات والمعرفة، وعلى فكرة الإنتاج من خلال الابتكار، وطبيعة هذا المنتج المعرفي هي أنه غير مادي

---

(37) Saskia Sassen, ed., *Global Networks, Linked Cities* (London: Routledge, 2002).

(38) Sassen, *Global Networks.*

(39) Derek H. C. Chen and Carl J. Dahlman, *The Knowledge Economy, the KAM Methodology and World Bank Operations* (Washington DC: The World Bank Press, 2005).

وغير محدود بحدود قومية أو جغرافية، فثورة الاتصالات حوّلت الأسواق من محلية أو إقليمية إلى دولية عالمية.

ب - المدينة المعاصرة في حقبة الاقتصاد المعرفي

إن ما يميز هذه المدن، تبعًا للأدبيات المعاصرة ملامح مهمة، منها توافر الرصيد البشري المتميز معرفيًا الذي أصبح موردًا مهمًا وحيويًا للتنمية الاقتصادية المعرفية الجديدة. يضاف إلى ذلك أن توافر البنية الأساس وكفاءتها في مجال الاتصالات والتعامل مع المعلومات أصبحا المفهوم الأكثر ملاءمة لتنمية المدينة المعاصرة والتخطيط لها في إطار تحوّلاتها المعرفية، وهو ما يتجاوز المفهوم التقليدي للبنية الأساس في القرن العشرين، هي البنية التي كانت تعني الطرق والسكك الحديد والموانئ والمطارات فحسب. ومن ثم أصبحت البنية الأساس التي تسهّل التعامل مع المعلومات وتدفقها هي العمود الفقري لمدن القرن الحادي والعشرين. من هذا المنظور أيضًا أصبح من المهم للمدينة الراغبة في الاندماج في الاقتصاد المعرفي أن تعيد صوغ مراكز إنتاج المعرفة، من جامعات ومعاهد ومراكز بحثية. في هذا السياق، فإن المدينة التي تتفاعل إيجابيًا مع متطلبات حقبة الاقتصاد المعرفي هي التي يمكن تعريفها أو وصفها بأنها مدينة المعرفة، وهي تلك المدينة التي تملك اقتصادًا ذا منتجات ابتكارية معلوماتية تعتمد على البحث العلمي والإبداع والكفاءات البشرية والبنية التقنية الفنية[40]. ومن أهم صفات تلك المدن، كما يحصرها أوربيكون: تبنّي فكر الإبداع والابتكار كإحدى الدعائم الأساسية للتنمية. ومدن المعرفة التي ظهرت على المستوى العالمي تملك اقتصادًا يوجّه بصادرات عالية القيمة أنتجت من خلال البحث العلمي والتقنيات المتطوّرة وقدرات العقول البشرية المتميزة. وفي الوقت المعاصر، هناك أكثر من 65 برنامج تنمية في مدن معرفية حول العالم[41]. وهذه الصحوة أنتجت توجّهًا بحثيًا جديدًا في مجال العمارة والعمران هو التنمية العمرانية المرتكزة على المعرفة والرابطة بين التنمية وإنتاج وإدارة

(40) Francisco Javier Carrillo, *Knowledge Cities: Approaches, Experiences, and Perspectives* (New York: Elsevier Butterworth Heinemann, [2005]).

(41) Carrillo, *Knowledge Cities.*

المعرفة ودراسات العمارة والعمران والتخطيط[42]. العامل البارز في نجاح مدن المعرفة هو التفكير الإبداعي الذي يتحمّل مسؤوليته أفراد متميزون من المجتمع العالمي يُطلَق عليهم اسم «عمال المعرفة». إذًا، مدينة المعرفة هي منظور جديد للتنمية يعتمد على التجديد والمعرفة والإبداع، وعرّفها ليف ايدفينسون بأنها مدينة صُمّمت من أجل تشجيع رعاية وتنمية المعرفة. وهي مدينة تتميز بمناخ دينامي متوافق ومفعم بروح الإبداع. وهذا التعريف أيضًا يقدم تأكيدًا لشمولية التنمية، خصوصًا من حيث الشفافية والديمقراطية والاستدامة، وهي ركائز لمناخ المعرفة والإبداع تتغير على أساسه مبادئ تخطيط المدينة وتستقر المعرفة في المركز بأولوية رئيسة[43].

الجدول (13-1)
مبادئ المدن المعرفية[44]

Principles of a Knowledge City	
Knowledge Purpose الغرض المعرفي	Knowledge Symmetry التماثل المعرفي
Knowledge Commerce التجارة المعرفية	New Growth Medium أنماط النمو الجديد
Abundant Economy الاقتصاد الغني الوفير	Knowledge-to-Democracy المعرفة وتحقيق الديمقراطية
Knowledge Fusion الاندماج والتفاعل المعرفي	Boundary-less Intellectual Capital قيمة فكرية بلا حدود
Knowledge Governance الإدارة المعرفية	Knowledge Enabling Grid الشبكة المعرفية

(42) Ali Alraouf, «Middle Eastern Knowledge Cities: The unfolding Story,» in: Tan Yigitcanlar, Koray Velibeyoglu and Scott Baum, eds., *Kowledge-Based Urban Development: Planning and Applications in the Information Era* (Hershey PA: Information Science Reference, 2008).

(43) Carrillo, *Knowledge Cities.*

(44) Alraouf, «Middle Eastern Knowledge Cities».

ج - التنمية العمرانية المعرفية

في العالم المتعولم الذي نعيشه الآن، أصبحت المعرفة والمعلومات والتجهيزات الاجتماعية والتقنية اللازمة لإنتاجها وتواصلها هي مفاتيح بوابات الرخاء الاقتصادي؛ الفائدة الاجتماعية للتنمية العمرانية المعرفية تتجاوز النمو الاقتصادي. فمن ناحية، تقدّم تواصلًا على مستوى محلي وإقليمي ودولي من خلال شبكة فاعلة من الاتصالات. ومن ناحية أخرى، فإن نوعية الحياة لا تُعرَف بمستوى الخدمات العامة كالصحة والتعليم فحسب، لكن أيضًا بالحفاظ وتنمية القيم الثقافية والجمالية والبيئية التي تعطي المدينة طابعها ومذاقها المميز وتجذب الطبقة المبدعة، وهو ما يُعتبر مطلبًا أساسًا لنمو عمراني معرفي ناجح. في الاقتصاد المعرفي، يتحدد الشكل العمراني والتركيبة الوظيفية للمدينة ويتشكّلان بقوى السوق العالمية، لا بمبادئ التخطيط العمراني التقليدية. ومن ثم، فإن المعايير العمرانية ومبادئ التخطيط الإقليمي التي ورثت من القرن العشرين أصبحت عاجزة عن ملاحقة التغيرات المتسارعة والتحديات الملحة التي يطرحها الاقتصاد المعرفي؛ فدور المعرفة في خلق الثروات أصبح قضية مهمة في المدن التي تتعاطى تجربة العولمة، ومن ثم أصبح يتعين على الإدارات العمرانية والمخططين اكتشاف طرائق جديدة للتمسك بالفرص المعاصرة للإنتاج المعرفي. إن اقتصاد مدينة المعرفة يخلق منتجات ذات قيمة مضافة استُعملت فيها الأبحاث والتقنيات وطاقات الأدمغة. وما تدّعيه فكرة التنمية العمرانية المعرفية هو اقتصاد أمن في نطاق إنساني، وهي من ثم تنمية متواصلة ومستدامة.

د - محاولات إنشاء مدن المعرفة الخليجية: تقويم ومقارنة تحليلية

في إطار الاستعداد لحقبة ما بعد العولمة وما بعد النفط، أصبح واجبًا على المدن الخليجية التي اعتمدت في نهضتها، ولعقود طويلة، على اقتصاد الموارد الطبيعية، خصوصًا النفط والغاز، أن تتوجّه إلى التنوّع الاقتصادي. لذلك، استُقبل الاقتصاد المعرفي كأداة ملائمة للتواصل مع تحديات الحقبة الجديدة، لذا لوحظ في الأعوام الخمسة الأخيرة أن استثمارات ضخمة بدأت

تتوجه لخلــق مراكز اقتصادية معرفية. ولتقويم هــذا التوجه، يقدّم الجزء التالي من هذا البحث دراســة تحليلية مقارنة تختبر فيها جهد أكثــر المدن الخليجية توجهًا نحو اقتصاد المعرفة: دبي والدوحة، ثم تجربة أبوظبي في إشعال الثورة المتحفية في الشرق الأوسط.

3 - حالة الدراسة الأولى: مدينة دبي - الإمارات العربية المتحدة

قررت دبــي التوجّه نحــو اقتصاد المعرفــة منذ حوالى عقــد كامل[45]، والمفهوم الرئيس لهذا التوجّــه التنموي كان نابعًا من رؤيــة وتفكير مختلفين يعتمدان على التخطيط في ما وراء براميل النفــط. والتوجّه الجديد هو التعامل مع أو التفكير في المعرفة كســلعة وتقنيات المعلومــات كقيمة اقتصادية. ومن أجل تحقيق هذا التوجه، صيغت ثلاثة أهداف مرحلية تتحقق من خلال إنشــاء ثلاثة مشاريع رئيسة ريادية. وأمّا الأهداف فكانت:

• تداخــل المعلومــات والتقنية بخلق بيئة تســتقطب الشــركات المعنية وتتفاعل وتندمج في إطار إمارة دبي وباقي الإمارات.

• اســتقطاب المواهب الذكية، مدركين أن الاقتصــاد المعرفي يُبنى على الأفراد ونوعية العقول وقواها.

• الترويــج الإعلامي المدروس للمضمون والمحتــوى من خلال قنوات صحافية وإعلامية وإنترنت.

في معرض تحليل المشاريع الرئيســة لبناء اقتصاد المعرفي في دبي، يشار إلى أن مدينة دبي عرفت طريقًا نحو اقتصــاد حقبة العولمة عبر محاولتها عبور بوابة اقتصــاد المعرفة والميديــا والمعلوماتية، وهو توجه اســتراتيجي دعمته قيادات الأُســرة الحاكمة، ويســتجيب لإدراك الانحســار التدريجــي للقاعدة التقليدية المؤسسة للاقتصاد وهي النفط، لذا كان من الضرورة البدء في سياسة

(45) صيغ هذا الهدف الاســتراتيجي برغبة من ولي عهد دبي (الحاكــم الحالي) ووزير الدفاع الفريق أول محمد بن راشد آل مكتوم في عام 1996.

التنوع الاقتصادي. ومن أجل ضمان تحقيق هذا العبور أنشئت ثلاثة مشاريع كبرى: مدينة دبي للإعلام، ومدينة دبي للإنترنت، وقرية المعرفة، وتقع كلها في نطاق منطقة دبي الحرة للتكنولوجيا والإعلام.

- مدينة دبي للإعلام (DMC): تركز في استراتيجيتها[46] على أقسام معيّنة من النشاط الإعلامي مثل القنوات الفضائية التي وفّرت البيئة الملائمة، وشركات الدعاية والإعلان العالمية، وشركات العلاقات العامة والأبحاث التسويقية والتجارية، كما دُعمت المدينة بشركات النشر الكبرى والصحف العربية المتمركزة خارج الوطن العربي. وتوّجت هذه السياسة بقرارات انتقال بعض الفضائيات العربية بالكامل من العالم الغربي إلى دبي، مثل قناة M.B.C. التي انتقلت من لندن. كما تحوي المدينة فرعًا لقناة C.N.N. الإخبارية، ووكالة رويترز للأنباء قسم الشرق الأوسط. وبصورة أكثر وضوحًا، فإن المدينة تركز على ما يُعرف حاليًا بالإعلام الرقمي بتوجهاته المختلفة، ومنها الإنتاج السينمائي.

- مدينة دبي للإنترنت: يهدف المشروع[47] أيضًا إلى استقطاب أصحاب الأفكار الجديدة في عالم الإنترنت، ومنطقة الشرق الأوسط مليئة بنوعيات متميزة تضطر إلى الهجرة غربًا لتحقيق أفكارها، حيث تتوافر البيئة المهيَّأة لاستقبال الأفكار والمشاريع المتميزة وتمويلها. ومن جهة أخرى، ستستقطب المدينة عقولاً غربية لتتفاعل مع العقول المحلية؛ فعلى سبيل المثال، نقلت شركة مايكروسوفت وحدة التعريب من مدينة سياتل الأميركية إلى دبي، وتضم هذه الوحدة قرابة 200 مترجِم ومبرمِج. ولمزيد من التكامل الخدمي في المدينة، أُدمجت فيها، إلى جانب النشاط الرئيس المرتبط بالاتصالات - كاستضافة المواقع والتجارة الإلكترونية والنشر الفضائي وخدمات الإنترنت - مجموعة من أشكال النشاط

(46) راجع تصريحات سعيد المنتفق، المدير التنفيذي لمدينة دبي للإعلام، في مجلة العربي الصادرة عن وزارة الإعلام بدولة الكويت، العدد 524 (تموز/يوليو 2002)، ص 102-106.
(47) راجع تصريحات أحمد بن بيات المدير التنفيذي لمدينة دبي للإنترنت، في مجلة العربي الصادرة عن وزارة الإعلام بدولة الكويت، العدد 524 (تموز/يوليو 2002)، ص 106-109.

المكملة، مثل أفنية الطعام والبنوك ووكالات السفر وتأجير السيارات والصيدليات والعيادات والسوبر ماركت والجمنازيوم، وحتى صالونات التجميل. والواقع أنه بقدر ما يسهّل هذا التكامل الخدمي حياة المنتمين للمدينة، يدعم فكرة الانعزال عن المجتمع من طريق تكوين هذا المجتمع المسوَّر.

- قرية المعرفة (KV) : مشــروع يهدف إلى إقامــة مجتمع معرفي متكامل، قادر على إثراء عمليــة التعلم ببناء قاعدة تعليمية متطــوّرة بغرض تحقيق هدف اســتراتيجي يتلخّص في صقل الطاقات الإبداعية وزيادة أعداد المتخصصين في مجال العمل المعرفي، بما لذلك من أثر في تسريع معدلات نمو الاقتصاد محليًّا وإقليميًّا.

بدأ المشــروع في عام 2002 على مســاحة مليون قدم مربع داخل نطاق منطقة دبي الحــرة للتكنولوجيا والإعلام. ويتضمن المشــروع أكاديمية الإعلام وفروع الجامعــات والمعاهد الأجنبية ومركز الإبداع ومركــز التعلّم الإلكتروني ومؤسســات الأبحاث ومكتبات الوســائط المتعددة ومراكــز تدريبية وتعليمية لشــركات تقنيات المعلومات وجمعيات علمية وتقنيــة. ويؤكد مدير هذه القرية عبد الله كــرم في تصريحاته في عام 2002 أن القرية جهة لا تســعى إلى الربح، لذا هي شــديدة الاختيارية في مستوى الجامعات والمؤسســات التعليمية التي تنضم إليها، وترفض أن تتحوّل إلى شــركات متفرقة تقدم خدماتها بهدف رئيس هو تحقيق الربح بالدرجة الأولى. وتنتهي أهداف المشروع بإعداد المناخ الملائم للمواهب كي تزدهر وتنمو وتكون قادرة على الإبداع والابتكار البنّاء، لذا تتحول القرية إلى أداة فاعلة لصقل المواهب وإطلاق الطاقات الكامنة. والواقع أن الفارق الزمني بين التصريحات والموقف الحالي للمشروع 2002-2011 كافٍ لاختبار مدى نجاح الرؤية العامة لإنشاء قرية المعرفة التي فصّلها لاحقًا مديرها؛ فاختبار واقع القرية الحالي في منتصف عام 2011 يُفصح عن نقاط أهمها:

• انتشــرت في القرية فروع لجامعات ومعاهد غيــر مصنفة وذات علاقة موقتــة بالمكان، حيث أُجّــرت كلٌّ منها جزءًا من مبنى، ما انعكس ســلبًا على

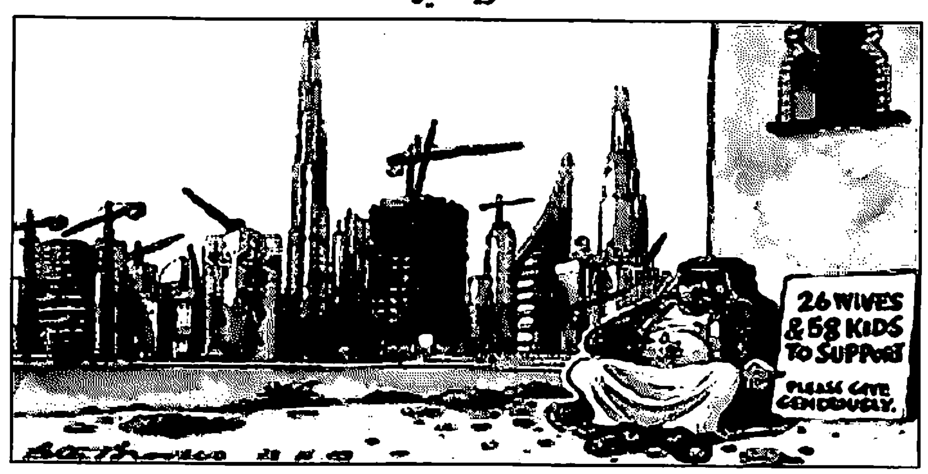
مســـتوى أدائها وقدرتها الحقيقية على خلق مجتمع معرفي، خصوصًا في شقه البحثي والإبداعي.

• الطابــع التجاري الربحي للقريـــة يتأكد مع انعدام الاســـتثمار في نطاق البحث والتطوير وإنشاء المعامل والمكتبات.

• الصياغة العمرانية واللغة المعمارية تتناقضان مع فكرة البحث والتطوير والإبداع، والطراز العام للقرية أقرب إلى الطــرز المعمارية للدول المطلة على البحر الأبيض المتوســـط، خصوصًا تلك التي تســـتخدم في القرى الســـياحية والمنتجعات.

الشكل (13-5)

كاريكاتير



كاريكاتير يســـخر من الاقتصاد الهش لمدينة دبي الذي انتهى إلى مبانٍ غير منتهية وغير مستعملة، وعمران مشوَّه، ومواطنين يستجدون لمواصلة نمط حياة استهلاكي اعتادوه.

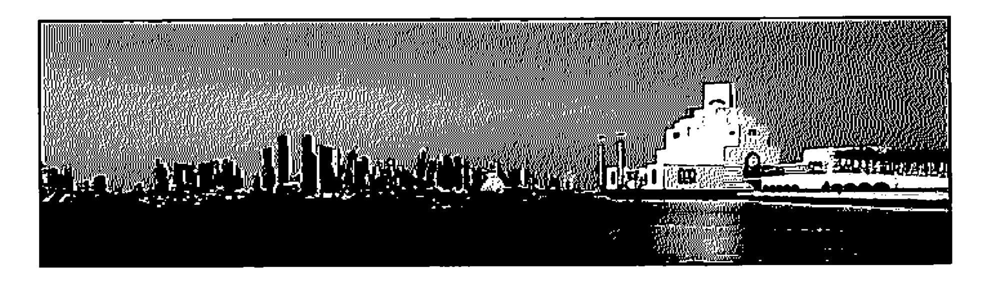
4 - حالة الدراسة الثانية: مدينة الدوحة - دولة قطر

تبنّت قطر في العقــد الأخير رؤية جديدة في التنميـــة الاقتصادية ترتكز على فهم تداعيات التطــوّرات الاقتصادية في عصر العولمـــة، وترتبط بتنفيذ اســـتثمارات ضخمة في مجال التعليم والعلوم والأبحـــاث التطبيقية، في إطار

جعل اقتصاد المعرفة في دولة قطر ناشطًا وفاعلًا ودوليًا؛ حيث أسس أمير دولة قطر الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني في عام 1995 مؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع، وهي منظمة خصوصًا غير هادفة للربح، ورئست الشيخة موزا بنت ناصر المسند مجلس إدارة المؤسسة، وتشرف شخصيًا على أهدافها وبرامجها. وعلى الرغم من اختلاف موقف الدوحة عن موقف دبي من حيث معدلات الاحتياطي النفطي وموارد الغاز الطبيعي، إلا أن رؤية قطر التنموية تعتمد على أن حقبة ما بعد النفط أصبحت حقيقة تتطلب التفاعل السريع والاستجابة النشطة والتحوّل من اقتصاد الإنتاج إلى الاقتصاد المعرفي بما هو تحوّل عالمي وحتمي يجب استيعابه وإدراكه والتوافق معه. وتضم مؤسسة قطر إطارًا متكاملًا من الخدمات المعرفية التعليمية التي تبدأ من مراحل التعليم الأساس إلى التعليم الجامعي، ثم مراكز إعداد القيادات الشابة وملتقيات الإبداع وأكاديمية الرياضة والفروسية.

لتقويم هذه الرؤية ومدى نجاحها في تكوين مجتمع معرفي في مدينة الدوحة، يمكن التركيز على مشروعين مهمين من مجمل مشاريع مؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع، وهو واحة العلوم والتكنولوجيا والمدينة التعليمية.

الشكل (13-6)
المتحف الإسلامي في الدوحة



المتحف الإسلامي في الدوحة، وأمامه عبر الخليج التشكيل العمراني لمدينة القرن الحادي والعشرين (تصوير علي عبد الرؤوف، أيار/مايو 2011).

- المدينة التعليمية: تُعـدّ المدينة التعليمية أهم المشـاريع التي تنجزها مؤسسة قطر؛ حيث إنها تشغل مسـاحة 8 ملايين متر مربع، وتتضمن مجموعة متميزة من المراكز التعليميـة والبحثية، لعل أهمها - وهو الجانب الأكثر أهمية لهذا البحث - وجود فروع لمجموعة متزايدة من أفضل الجامعات في العالم، لذا فإن اختبار قدرة تلك المؤسسـات المعرفية على خلـق بيئة محفزة للإبداع وتحقيق تعاون مبتكر بيـن الباحثين والطلاب والخريجين، هو هدف رئيس من دراسة هذه الحالة.

يتضح من الدراسة التقويمية ما يلي:

• الجامعات التي اختيرت هي مجموعة من أفضل الجامعات على مستوى العالم، خصوصًا فـي مجال تخصصها. كما أن فلسـفة وجودهـا في المدينة التعليمية تعتمـد على أنها فرع حقيقي للجامعـة الأم، أو بالأحرى بمنزلة حرم جامعي جديـد، ما يؤثر إيجابيًا في المسـتوى العلمي ومعاييـر القبول ونوعية التدريس ومتطلبات النجاح والمناخ الأكاديمي العام.

• النشـاط البحثـي والإنتاج الأكاديمـي هما جزء لا يتجـزأ من منظومة التعليم، لذا فإن أعضاء هيئة التدريس مطالَبين ومشـجَّعين على النشـر البحثي المرموق الذي يمثل مساهمة معرفية حقيقية ونوعية في المعرفة العالمية.

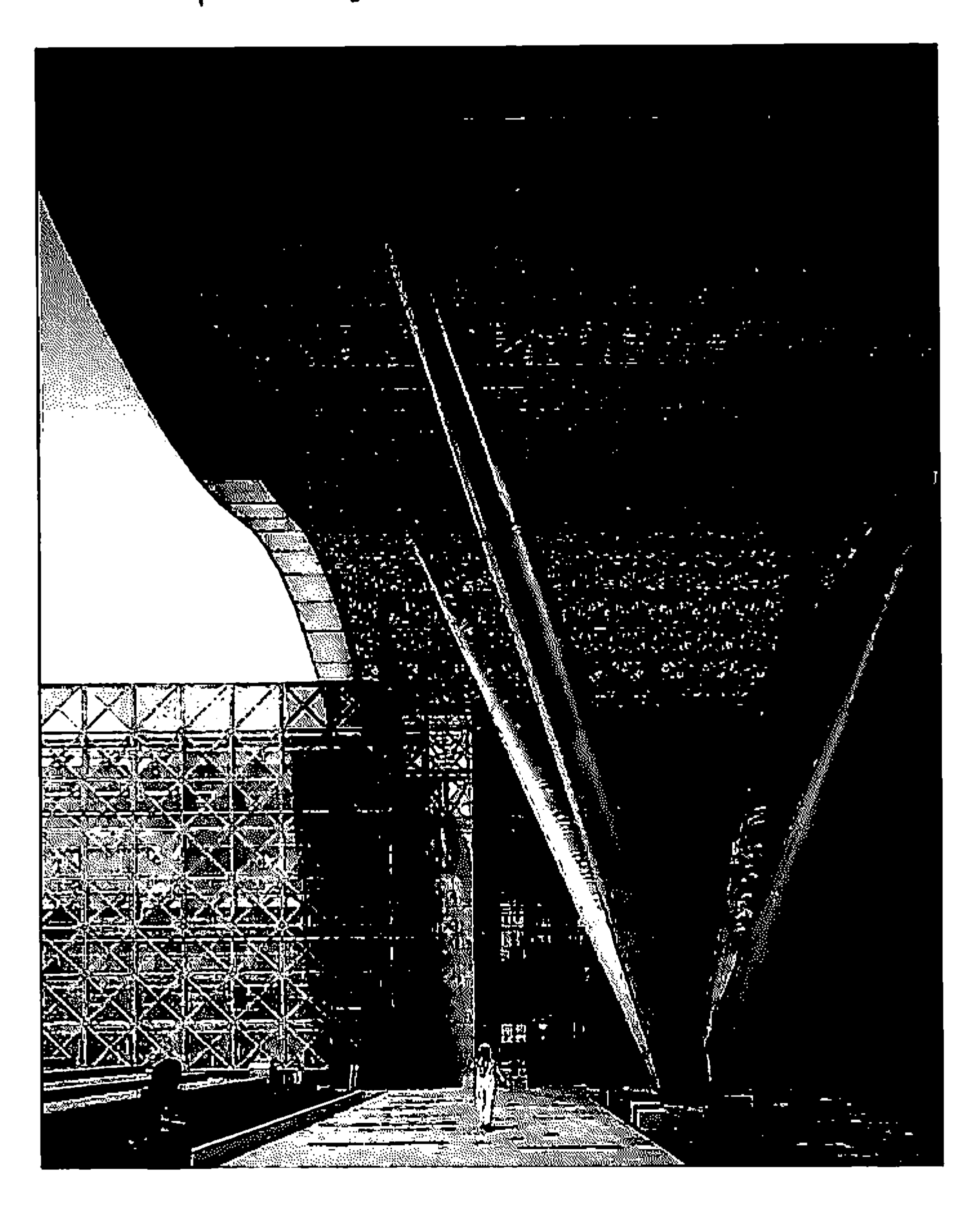
• تقدّم المدينـة تحفيزًا للباحثين من جميع أنحـاء العالم للحصول على منح سـخية، بشـرط أن تتم الأبحاث كلها في المدينة، وفي حضور جيل من المسـاعدين والباحثين المحليين والإقليميين الشباب، ما يساعد في خلق بيئة بحثية مبدعة ومنتجة للمعرفة بمساهمة وتفاعل من المجتمع المحلي.

• اللغة المعمارية والعمرانية للمدينة التعليمية ولواحة العلوم والتكنولوجيا هي لغة مبدعة شـارك في صوغها معماريون ومخططـون متميزون وعالميون، ساهموا جميعًا في خلق بيئة محفزة للإبداع والتسـاؤل، وتقدّم في الوقت ذاته

دروسًــا مهمة في مفاهيم التوافق البيئي واســتدامة المباني والمشاريع واحترام الإطار المحلي بجوانبه المختلفة.

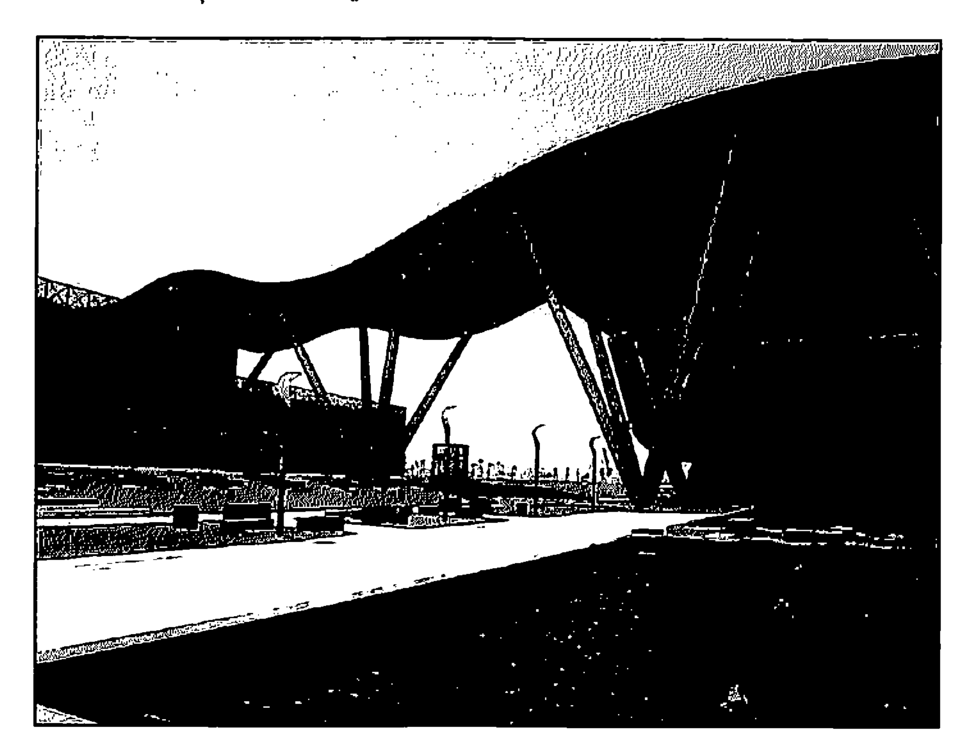
الشكل (13-7)

التشكيلات المعمارية الحداثية والتقنية في واحة العلوم



الشكل (13-8)

التشكيلات المعمارية الحداثية والتقنية في واحة العلوم



- مشروع واحة العلوم والتكنولوجيا

توفّـر واحة قطـر للعلـوم والتكنولوجيا البيئـة التي تسـاعد في تطوير التكنولوجيات وتسـويقها. كمـا أنها تقـدّم مواقع وخدمـات بمعايير عالمية للشركات الدولية، وتسعى إلى احتضان المشـاريع التكنولوجية الناشئة. وتقع الواحة عمرانيًا في نطاق المدينة التعليمية، ما يضيف إليها أبعادًا معرفية وبحثية من خلال علاقاتها الإيجابية بالجامعات البارزة.

أُنشـئ مشـروع واحة العلوم والتكنولوجيا الذي يهدف إلى بناء حاضنة للأعمال، لتوفر (الواحة) من خلالها للشركات الناشئة مناخًا ملائمًا للإنتاجية.

كما أنها أطلقت في 5 أيلول/ سبتمبر 2006 «صندوق إثبات الفكرة» الذي يقدّم منحًا إلى الباحثين الذين يتخذون من دولة قطر مقرًا لهم. وتدعيمًا للركيزة الاقتصادية للمشروع، أُطلق صندوقان للاستثمار، وتبعًا لرؤية المحللين[48]، فان هذا يمثّل نقلة نوعية في الاقتصاد القطري، ويجعل الدوحة إحدى أهم الوجهات المفضّلة في العالم لإطلاق شركات التقنية الناشئة.

الشكل (13-9)

المخطط العام للمدينة التعليمية وواحة العلوم والتكنولوجيا وملحقاتهم وحدود المشروع التي تتغير ديناميًا لمزيد من التفاعل مع المجتمع المحلي المحيط[49].



(48) راجع تصريحات د. أو ليان روبرتس الرئيس التنفيذي لواحة العلوم والتكنولوجيا في قطر، وإدوارد موت رئيس مجلس إدارة «أكسفورد كابيتال بارتنرز» في الملحق الاقتصادي لـ أخبار الخليج، العدد 939 (أيلول/ سبتمبر 2006).

(49) <www.worldarchitecturenews.com>.

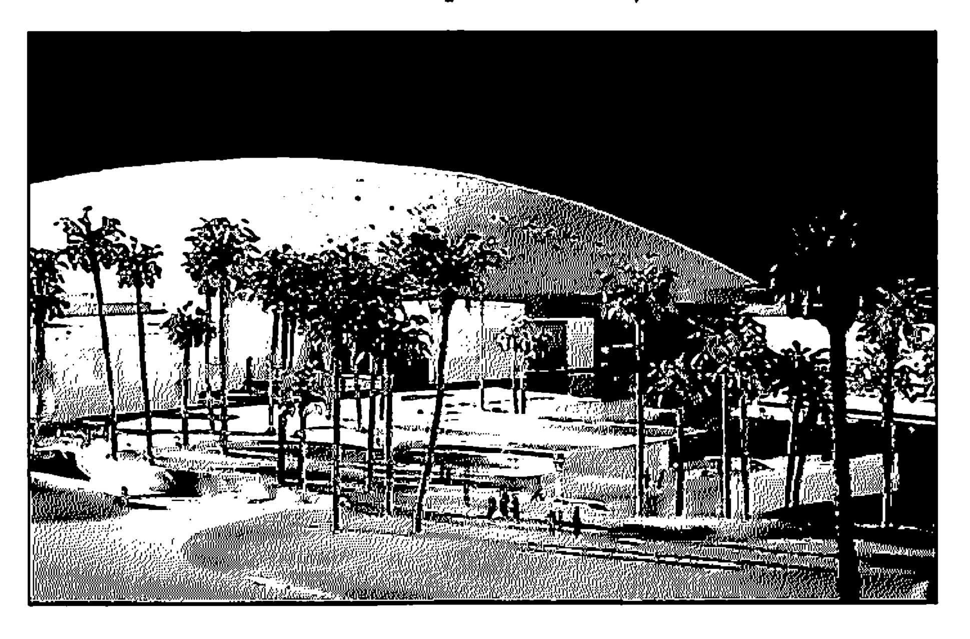
- أبوظبي: الثورة المتحفية في الخليج

في جلسة تاريخية، وافق البرلمان الفرنسـي بتاريخ 9/ 10/ 2007 على إعطاء رخصة إقامة فرع لمتحف اللوفر في مدينة أبوظبي، على الرغم من وثيقة معارضة وقّعها حوالى 5500 من كبار الأدباء والفنانين والمثقفين في فرنسـا. واستند البرلمان إلى أن تلك الخطوة هي وسـيلة فاعلة لتنشيط الثقافة الفرنسية وتفعيلها حول العالم، بينما أشار المعارضون إلى أن السبب الحقيقي للموافقة هو مبلغ الـ 500 مليون دولار الـذي وافقت أبوظبي على دفعه للحصول على لوفر الشرق الأوسط.

الشكل (13-10)

متحف اللوفر على جزيرة السعديات في أبوظبي

من تصميم المعماري الفرنسي المعروف جين نوفل



<www.saadiyatisland.com>.

على الواجهة البحرية التي سيقام عليها لوفر أبوظبي على جزيرة السعديات، حُددت أيضًا ثلاثة مواقع أخرى لبناء ثلاثة متاحف عالمية استُدعي لتصميمها نجوم العمارة زها حديد وتاداو/ أندو وفرانك جيري لتصميم متحف الفن الحديث ومتحف الحياة البحرية ومتحف غوغنهايم بالتتالي، بغرض تحويل الجزيرة إلى مقصد ثقافي عالمي؛ فإلى جانب المتاحف، ستقام حديقة للبينالي تضم 19 جناحًا على ضفاف قناة مائية، لاستضافة المناسبات الفنية والثقافية.

3 – الحقبة الثالثة: استدامة مدن الخليج

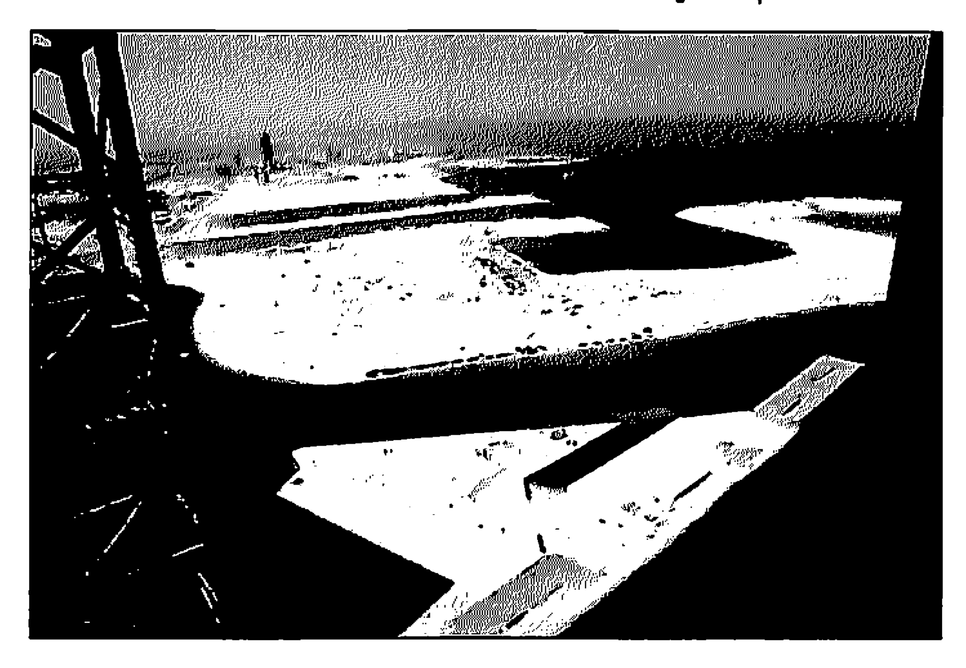
– من التنمية الأيقونية إلى الفقاعات المستدامة: نقد الحركة الخضراء

تتمحور تلك الحقبة حول مفاهيم الاستدامة والثورة الخضراء التي تبلورت بالتدرج على مدار العقود الأربعة الأخيرة، ثم تحوّلت إلى حتمية تنموية مع جميع التحديات البيئية التي يواجهها المجتمع الإنساني، خصوصًا الاحتباس الحراري والانبعاث الكربوني.

على الرغم من التنمية المطّردة في الخليج، فإن قياسات المنظمات البيئية العالمية تعكس واقعًا كارثيًا في معدلات الاستهلاك للطاقة والمياه والانبعاث الكربوني في دول الخليج الست. فعلى سبيل المثال، مدينة دبي التي يقطنها ثلث سكان الإمارات يبلغ معدل الانبعاث الكربوني للشخص الواحد المركز الثاني بعد الولايات المتحدة الأميركية. كما أن معدل استهلاك سكان الإمارات للطاقة يبلغ أكثر من ضعف المتوسط العالمي، وانخفض المخزون السمكي أكثر من 80 في المئة تبعًا لهيئة البيئة، علاوة على أن الشواطئ البحرية تعرضت لتعديات لا تعالجها مشاريع التنمية العقارية والفندقية والأعمال المنظمة لردم الخليج.

الشكل (13-11)

عمليات الردم المستمر غيّرت التشكيل العمراني لمدن الخليج بصورة متسارعة، ومن دون تقويم حقيقي لآثارها البيئية، حالة الواجهة الشمالية للمنامة في البحرين



(تصوير: علي عبد الرؤوف)

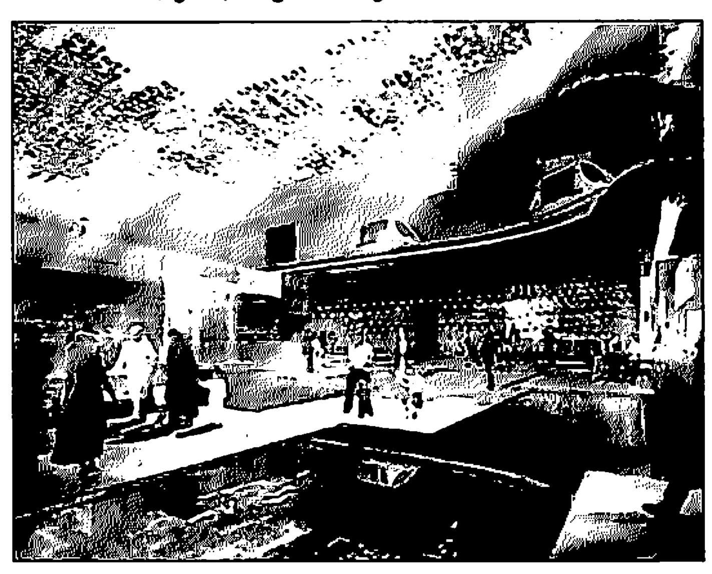
في نطاق الخليج، أصبحت التنمية المستدامة والعمارة والعمران البيئي توجهات استخدمتها الحملات التسويقية لشركات العقار العملاقة للترويج لمشاريعها الجديدة. كما أنها جلبت العديد من المعماريين العالميين لبناء مجموعات من ناطحات السحاب الخضراء[50]. في الوقت ذاته، شهدت الأعوام الخمسة الأخيرة ميلاد مجموعة من المبادرات التي ركزت على الأداء البيئي، خصوصًا للمنتج المعماري، ومنها برنامج استدامة في الإمارات وبرنامج نظام تقويم الاستدامة في قطر. وأكدت الحقبة الثالثة حضورها في مشهد التاريخ

(50) ناطحات السحاب الخضراء هو تعبير صاغه المعماري المعروف كين يانغ واستخدمه عنوانًا لكتابه الذي ناقش فيه إمكان التوافق بين التنمية المستدامة والنمو الرأسي للكتلة المعمارية والعمرانية، وهو النقاش الذي أحدث تغيّرًا نوعيًا في المداخل التصميمية للمباني العالية في القرن الحادي والعشرين وفي العالم كله.

القصير لعمران الخليج المعاصر بإعلان بناء المدينة الأولى الخالية من الكربون، والمعتمدة على الطاقة المتجددة، والخالية من السيارات والنفايات. وكان «مصدر» هو الاسم البرّاق الذي استخدمته المدينة التي وضع لها المعماري العالمي نورمان فوستر الرؤية التخطيطية لتبنى على حدود مدينة أبو ظبي، عاصمة دولة الإمارات العربية[51]. إن الفرضية الرئيسة التي طرحها إنشاء هذه المدينة تتلخص في إمكان خلق نموذج للتنمية المستدامة الكاملة التي يمكن تطبيقها محليًا وإقليميًا، لكنني سأقدّم رؤية توضح أن مفهوم الاستدامة تحوّل إلى مفرد تسويقي جديد[52] ومتلائم مع الطرح العالمي، وهذا المفرد استُخدم في هذا المشروع ومشاريع أخرى لتسويق مشاريع عقارية بالدرجة الأولى، وليس بالضرورة تقديم نموذج متكامل لحياة وتنمية تمثّل الاستدامة، بمفهومها الشمولي، العمود الفقري والركائز الأساسية للتطوّر والنمو المستقبلي.

الشكل (13-12)

الرؤية التخطيطية لمدينة مصدر، وتصوّر أحد فراغاتها الرئيسة المخصصة للمشاة

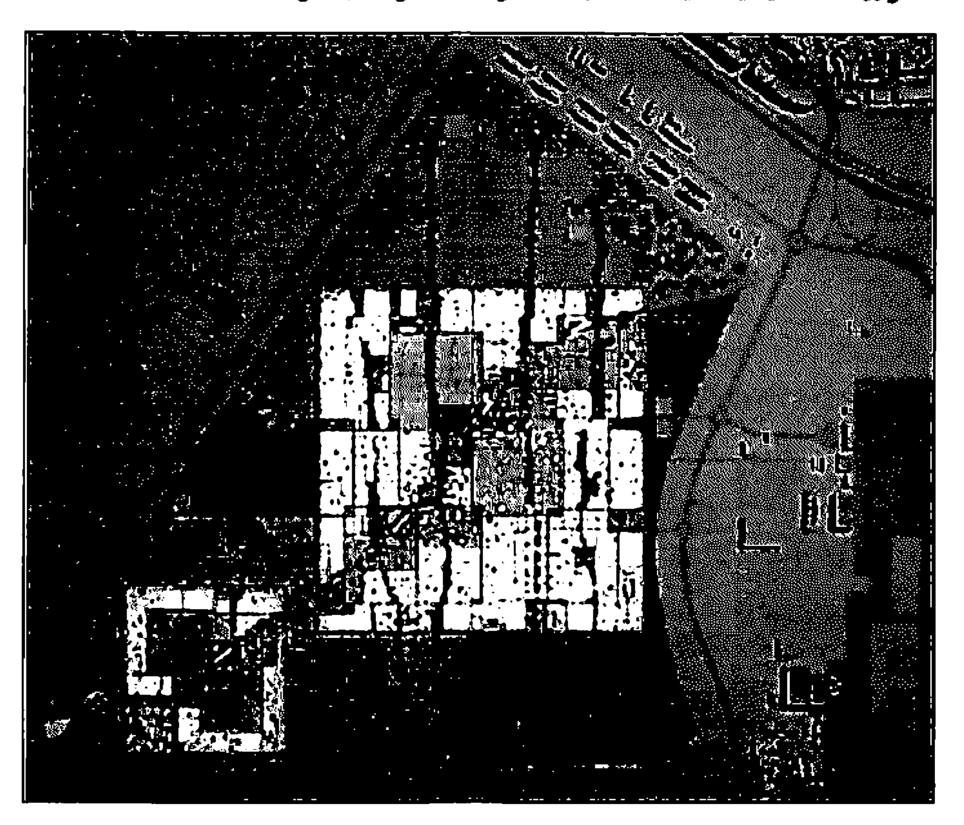


(51) أُعلن عن إنشاء المدينة في احتفالية بتاريخ 9/ 2/ 2008، ووُضِع حجر أساس افتراضي بمعرفة الشيخ محمد بن زايد آل نهيان، مع عرض تصوّر بصري ثلاثي الأبعاد لمستقبل شكل المدينة ومكوّناتها. وتبعد المدينة قرابة 50 كلم من حدود العاصمة أبو ظبي.

(52) راجع مقال بيورن لومبورغ «الثورة الخضراء الزائفة» المنشور في جريدة العرب القطرية بتاريخ 17/ 1/ 2008.

الشكل (13-13)

الرؤية التخطيطية لمدينة مصدر، وتصوّر أحد فراغاتها الرئيسة المخصصة للمشاة



<www.masdar.com>.

«نحن نخلق مدينة سيعيش فيها المقيمون والزائرون أعلى مستويات الحياة بأقل تأثير بيئي... مدينة مصدر ستصبح مركز الطاقة المستقبلية في العالم. بدفع التنمية المستدامة إلى أفق جديد، هذه المدينة ستقود العالم لفهم كيف يمكن أن تُبنى مدن المستقبل».

سلطان الجابر، المدير التنفيذي لمدينة مصدر.

يضم المشروع الذي يحتل مساحة 1438 هكتارًا مركزًا لإنتاج الطاقات البديلة، ومعهدًا لدراسات الطاقة، وينتج طاقته من خلايا الفوتوفولتيك

الموجودة على الأسقف والجُدُر، إضافة إلى مجموعة مستقلة من الخلايا على حافة المشـــروع الصحراوية وتوربينات الهواء. وأمّا المياه، فستتوافر من وحدة تحلية مياه تعمل بالطاقة الشمســـية. ويطرح التصـــوّر العمراني للمدينة مراحل نموها بحيث تكتمل في عشـــرة أعوام لتســـتوعب 45.000 مقيم، إضافة إلى 65.000 زائر يوميًّا.

«مدينة مصـــدر تعد بتقديم ســـقف جديـــد من المعاييـــر نلمدن المستدامة في المستقبل».

نورمان فوستر - مخطط المدينة

إن تقويم صدقيـــة الحركة الخضـــراء وتوجهات الاســـتدامة ومبادراتها قضية غاية فـــي الأهمية، خصوصًا مع الوعـــود البرّاقة والصـــورة الوردية التي تطرحهـــا الحملات التســـويقية لشـــركات الاســـتثمار العقـــاري. وهناك جهد بحثي يجب الالتفـــات إليه[53] يعبّر عن تخوّفه مـــن أن تتمكن مدينة مصدر من تحقيق نموذج جديد للتنمية المســـتدامة في إطار الســـياق الثقافي والاقتصادي والاجتماعي لدول الخليج. كما أنه يشـــير إلى أمثلة فـــي أريزونا الأميركية[54] أو مشروع المدن المستدامة الســـريعة في الصين التي أوضحت تقارير تقويمية سوء نتائجها[55]. إن مشروع مدينة مصدر وغيره من المشاريع التي انتشرت في الخليج، على مســـتويات مختلفة، تقترح صورة وردية للمســـتقبل. والواقع أن المعماريين والمخططين ومتّخذي القرار والمســـتثمرين في تكوين انطباعاتهم يجب ألّا يكون مصدرهم الحمـــلات الإعلانية والتســـويقية البرّاقة التي تروّج لمفهـــوم محدود من الاســـتدامة، وتتحـــدث عن نتائـــج غير مثبتـــة علميًّا، أو تقيس جوانب محدودة فحســـب من الأداء البيئي[56]. فالاســـتدامة في العمارة

(53) Andrew C. Revkin, «Car-Free, Solar City in Gulf Could Set a New Standard for Green Design,» *New York Times*, 5/2/2008.

(54) يشير ريفكن إلى مشروع: «Arcosanti, The Ecotopian Town in the Arizona Desert».

(55) Revkin, «Car-Free».

(56) على ســـبيل المثال، أعطت منظمة ليـــد (LEED) لتقويم الأداء البيئي شـــهادة الأداء الذهبي لمشروع مول الإمارات في مدينة دبي بسبب اســـتخدام بعض المواد القابلة للتدوير، واستخدام مصابيح =

والعمران هي مفهوم شـــمولي وكلّي متعدد الركائز، يضم الاستدامة الاجتماعية والتعددية الثقافية والإتاحة والقدرة المالية علـــى الحضور في مدينة ما لجميع أفـــراد المجتمع، وخلق مدن صديقة للأطفال والســـيدات وكبار الســـن وذوي الاحتياجات الخاصة، وليس خالية من السيارات فحسب.

4 - نتائج وتساؤلات ومقترحات

إن ما يحدث في مدن الشرق الأوسط، خصوصًا في مدن الخليج، من بناء تجمّعات معرفية تقنية هو بلا جدال أفضل من تجاهل التحوّلات المتسارعة في العالم المعاصر الذي يتوجه بقوة نحو الاقتصـــاد المعرفي. كما إن تلك المدن يحتّم عليها أن تدرك أهمية الوعي لحقبة ما بعد النفط، حيث لا يمكن أن تضمن لأجيالها المقبلة رغد الحياة نفســـه الذي حقق سابقًا من مبيعات النفط[57]. وأما في حالة دبي، فإن وجود المشـــاريع المعرفية المنعزلة والمنفصلة عن المجتمع لم يســـاعد في بناء اقتصاد معرفي أو تحويل دبي إلى مدينـــة معرفية[58]، ولعل هذا أحد الأسباب الأساسية للانهيار السريع للاقتصاد فيها بعد الأزمة العالمية، إذ لم يتحمل اقتصادها الذي بُني علـــى التخمينات والمضاربات العقارية الهزة التي أفلســـت مئات البنوك والمضاربين العقاريين في العالـــم، وتبين بوضوح أن دبي لم تتجاوز ما عُرف بالاقتصاد التخيلـــي الافتراضي (Virtual Economy). وتكمن الخطورة عند تطبيق أفـــكار ومبادئ المجتمعـــات المعرفية في المدن الشرق أوسطية والخليجية، خصوصًا في انعزال بعض هذه التجمّعات وتحوّلها

= الإضاءة الموفرة للطاقة، بينما تتغاضى عن تكاليف التبريد والتجميد اللازمة لمركز التزحلق على الجليد الملحق بالمول، وهو المركز الذي يُعتبر من أكثر المشاريع استهلاكًا للطاقة لتحقيق فانتازيا التزحلق على الجليد على حافة صحراء المدينة.

(57) في بلاد الخليج أعلى معدلات الدخل العالمي من ناتج اقتصاد الموارد التي هي بالأساس النفط والغـــاز. وتبعًا لتقرير مجلة غلوبال فاينانس (حزيران/ يونيـــو 2011)، فإن دولة قطر احتلت مرتبة أغنى دولة في العالم في عام 2010، بمتوسط دخل ثانوي يتجاوز 90 ألف دولار للفرد.

(58) Ali Alraouf, «Knowledge Cities: Examining the Discourse: Smart Villages, Internet Cities or Creativity Engines,» Paper Presented at: *The Proceedings of the International Symposium on Knowledge Cities*, November 28th-30th 2005, Organized by The World Bank and Arab Urban Development Institute, Medina, Saudi Arabia, 2005.

إلى كيانات مغلقة لا تتفاعل مع المجتمـع المحلي، ولا تزيد القدرة الابتكارية والتنافسية لأفراده، ولذا فإن الفاصل هو وجود رؤية متكاملة، لها إطارها الزمني المستقبلي لتؤكد المعايير الآتية:

- أهمية وجود الرؤية الاستراتيجية المشـجعة لحتمية الاقتصاد المعرفي على مستوى صنع القرار.

- إيجابية استيراد المعرفة في عصر العولمة.

- تحقيق مناخ تفاعلي بين مصدر المعرفة ومستقبلها.

- إشـراك الأجيال الجديدة المتطلعة للمعرفة بعـد تهيئتها في التجمعات المعرفية الجديدة التي تنشأ في المدن العربية.

- لا يعني سـقوط الحدود الجغرافيـة والمكانية إهمـال التوزيع العادل للأقطاب المعرفية التنموية في إطار محلي أو إقليمي متوازن.

- احترام التنوع والتعددية محليًـا وإقليميًا، ومن ثم أهمية تقويم الظروف الخاصة بكل دولة أو إقليم (خليجيًا أو عربيًا).

- التكامل والاسـتقرار والاسـتمرارية عوامل حيوية في نجاح الاقتصاد المعرفي وبناء كياناته المختلفة.

في حالة الشرق الأوسط، ومدن الخليج خصوصًا، من الضروري أن تنتقل المعرفة إلى المجتمع المحلي، وألّا تصبح مقتصرة على مجتمع من اللامنتمين المقيميـن، كما يحذر هامدن متسـائلًا: ماذا يحدث إذا لـم تنتقل المعرفة إلى المواطنين المحليين[59]؟ هناك أيضًا اعتبارات لهـا علاقة بالتركيبة الاجتماعية والثقافية؛ فاقتصاد المعرفي يحتاج كي ينمو ويزدهر إلى طبقة متوسـطة. وهذه الطبقة شـبه معدومة في دول الخليج خصوصًا، إذ يتحول المجتمع إلى ثلاث

(59) في افتتاحية المؤتمـر: Sam Hamden, Organizer of the first World Summit on Innovation and Entrepreneurship Pose the Question of «*What happens if the knowledge is not Transferred to Nationals?*» (2006).

شرائح ظاهرة: شــريحة المواطنين الذين ترعاهم الحكومة رعاية كاملة تشمل المسكن والتعليم والصحة، بل والترفيه والرياضة، ثم شريحة المقيمين المهمين لتقديم الخبرات الفنية والتقنية والأكاديمية والمهنية، وأخيرًا شــريحة متضخمة من العمالة قليلة الأجر التي تزاول المهن التي يأنف معظم مواطني الخليج من امتهانها.

5 - مقومات الإطار المقترح لمنهجية إقامة مجتمعات معرفية خليجية وعربية

• **الأطروحات الإيجابية لحتمية العولمة:** الانفتاح على العالم للاســتفادة من التجارب الإيجابية في ميادين نقل المعرفة وتوطينها وتخليقها، مع المحافظة على هوية المجتمع العربي والأصالة الثقافيــة، على أن تكون هذه الأصالة بلا جمود ويكون الانفتاح بلا ذوبان كلي.

• **التنوّع والتعدّديــة:** الخصائص والســمات الخاصة لــكل دولة عربية وخصوصياتهــا في التعامل مــع المعطيــات المختلفة، وذلك بالشــروع في تأســيس واحات للمعرفة، وكذلك جامعة تكنولوجيــا عربية، على أن تضمن لهما الحياد، بإبعاد السياســة وتأثيراتهــا في هذه المراكــز، وباختيار النخب العلمية والفكريــة القادرة علــى البدء ببنــاء النموذج العربي، مســتفيدة من التجارب العالمية.

• **الشــراكة المجتمعيــة:** إن إقامة مجتمــع المعرفة وبنائــه يتطلبان وعيًا مجتمعيًا بضرورة ومساهمة جميع قطاعات المجتمع، وألّا تُلقى المسؤولية على عاتق الدولة فحسب، بل لا بد من مشاركة القطاع الخاص ومؤسسات المجتمع المدني والأفراد الذين يتمتعون بالقدرة والإمكانات على نشر ذاك الوعي والبناء المؤسسي لتفعيل معطياته.

• **تقويم الموقف المحلي:** قيام كل دولة عربية بإجراء المسوح والدراسات الميدانية النوعية والكميــة الصادقة، وذلك للتعرّف إلى مــا لديها من مخزون معرفي وتكنولوجي وقوى بشرية وإمكانات مادية من أجل التأكد من مدى توافر البنية التحتية ودرجته اللازمة لإقامة مجتمع المعرفة.

• المساهمة المعرفية العربية: من الاستهلاك إلى الإنتاج؛ فحالة المعرفة والتكنولوجيا في العالم العربي هي النقل والاستهلاك اللذان تقدَّر تكاليفهما بعشرات المليارات من الدولارات سنويًّا، وهذا الإنفاق يذهب بلا فائدة كبيرة منه نتيجة التغير المتسارع في التكنولوجيا والمعرفة. لذا، من المهم أن تضع الدول العربية جزءًا من هذا الإنفاق لتوطين المعرفة والتكنولوجيا، وبناء القاعدة العلمية حتى يكون هذا الإنفاق إنفاقًا استثماريًّا لا إنفاقًا استهلاكيًّا. فمعيار نجاح المجتمع المعرفي هو الإنتاج الأصيل للمعرفة لا تكرار أو معارف الآخرين أو استنساخها، لذا فإن تحدي مجتمع المعرفة العربي الأكبر هو أن يتمكن من إنتاج معارف تجعله يحتل موضع المساهم في رسم خارطة المعرفة الإنسانية وإبداعاتها في المجالات المختلفة، لا في مجال الاستهلاك السلبي لها فحسب.

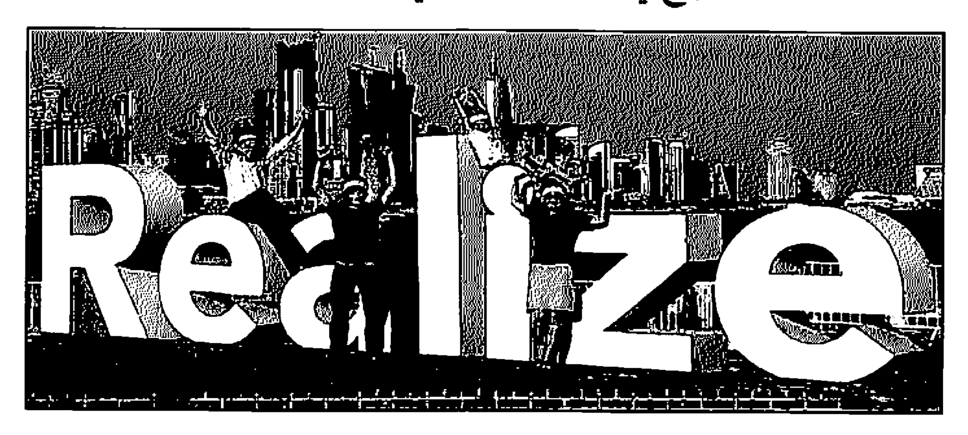
• المناخ النقدي الإبداعي الإيجابي: إن العلم والمعرفة لا ينموان إلّا في ظل مناخ يركز على تربية الناشئة على استقلالية التفكير والنقد البنّاء والحوار الهادف والتفكير الإبداعي وتقديس العمل. ولن يأتي ذلك إلّا في مجتمع يحترم الفرد ويحافظ على كرامته ويرعى حقوقه. فالمجتمع المعرفي تحتل فيه ثقافة التمايز المعرفي والإبداع والابتكارية المقام الأرفع، واستراتيجيات إشاعة المعرفة والإبداع الأهمية الأكبر بوصفها المتطلب اللازم لبناء مجتمع المعرفة ذاته.

• البحث العلمي: الإنفاق على البحث العلمي والمعرفة في البلاد العربية[60] لا يفي بمتطلبات الحد الأدنى المطلوب لبناء بيئة تحتية للبحث العلمي. وساهم تدنّي الإنفاق، وبصورة سلبية، في الوصول إلى الحالة التي وصلنا إليها من حيث المعرفة إنتاجًا ونشرًا، ما انعكس سلبًا على مخرجات المعرفة وأثرها في الاقتصاد العربي.

(60) أعلنت قطر في عام 2009 تخصيص نسبة 2.8 في المئة من إجمالي الدخل القومي للبحث العلمي، وهو إنجاز غير مسبوق على مستوى الدول الخليجية أو العربية التي تصل نسبة الإنفاق على البحث العلمي في بعضها 0.1 في المئة من الإنتاج القومي، تبعًا لتقرير التنمية البشرية الصادر عن الأمم المتحدة (2010).

الشكل (13-14)

أسرة وافدة إلى مدينة الدوحة تحتفل بقرب أعياد الميلاد على كورنيش المدينة، وحول المصطلحات المحفزة على الإبداع والتفكير التي تشكل عناصر تنسيق الموقع في الفراغات العامة في مدينة الدوحة



(تصوير علي عبد الرؤوف، كانون الأول/ ديسمبر 2010).

أطروحات ختامية

• التوجّه نحو صوغ مدن الخليج باعتبارها مدنًا معرفية متعولمة يشترط وجود «موزاييك» بشري متلون الأديان والأعراق والأجناس، من العقول المبدعة والمفكرة والمنتجة للمعرفة. ومن ثم، فإن حديث الهوية والانتماء بمعناها العرقي القبلي أصبح طرحًا غير ملائم، إن لم يكن معوّقًا، لتصورات التنمية المستقبلية في الخليج. تبرز هنا قيم المواطَنة والتسامح وقبول الآخر، وإدراك أن تلك التركيبة المتباينة في بنية سكان مدن الخليج هي إمكانية تنموية هائلة، وليست تهديدًا لمفاهيم محدودة وغير صالحة لعلاقة الإنسان بالمكان ومفاهيم الانتماء في عصر عمال المعرفة وبزوغ الطبقة المبدعة.

• إن إقامة مدن معرفية في الخليج وفي الشرق الأوسط عمومًا تتطلب تحوّلين رئيسين: **أولهما** الانتقال من فكرة إقامة مراكز معرفية مستقلة ومنفصلة عن المجتمع إلى تواصلات معرفية في إطار المدينة كله، وبين جميع قطاعات

وتباينات التركيب السكاني فيها. التحوّل الثاني والأكثر أهمية هو أن ثقافة البحث قيمة أساسية في مدينة المعرفة، لذا يجب أن تضم المدينة بنية أساسية للبحث العلمي والنتاج الفكري والإبداعي، وبيئة مبنية مشجعة له ومحفزة ومستقبلة لشرائح مختلفة من عمال المعرفة المشكّلين لعصب المدينة.

• التوسع في إنشاء المؤسسات الثقافية، خصوصًا المتاحف في مدن الخليج، لن يساهم في تأكيد الهوية المعرفية لتلك المدن فحسب، بل سيقدم أيضًا بديلًا آخر وأكثر قيمة لسكان تلك المدن، من مواطنين ومقيمين تتجاوز الحقبة المعاصرة التي أصبح فيها المجمّع التجاري أو «المول» هو الشارع والساحة والفراغ العام والملجأ الأول والأخير لتفعيل الحياة العامة في المدينة الخليجية. كما أن نوعيات المتاحف المصممة والتجارب الفراغية والبصرية التي يقترحها مصمموها من كبار المعماريين في العالم ستقدّم أيضًا نضجًا تشكيليًّا ومعماريًّا وعمرانيًّا وفراغيًّا وتفاعلًا اجتماعيًّا غير مسبوق لأهل المدن التي تستضيف تلك العلامات المميزة.

• يمكن أن تقدم العمارة الكثير باستخدام الأقل، ومن ثم نحتاج في الخليج بصفة خصوصًا إلى أن نتعلم ونعلم الأجيال المقبلة البناء الأفضل، لكن الأقل، وأن نستخدم التدوير. ومن الأفضل إعادة الاستعمال، وألّا ننجرف إلى إفلاس السباق الحجمي والكمي الشديد الوضوح في مدن الخليج. ويكفي أن ثلاث مدن خليجية أعلنت الرغبة في بناء أعلى مبنى بالعالم فور افتتاح برج خليفة[61] في دبي، وهي الدوحة والرياض ودبي نفسها، والأكثر ضرورة أن نتذكر دائمًا أن الاستدامة والعدالة البيئية متعددة الأجيال والثقافات والهويات.

• يمكن أن تُستخدم العمارة مرجعيةً وانعكاسًا إبداعيًا للثقافة المحلية كمجال للتفاعل مع التعطش العالمي لفهم «الآخر»، لكن الشرط الأساس لهذه المنتجات المعمارية الثقافية، كي تعرض للآخر، هو أن تكون نابعة من فهم

---

(61) تبعًا لموقع مجلس الأبنية العالية في شيكاغو (CTB com)، فإن برج خليفة هو رسميًا الأعلى في العالم، بارتفاع يتجاوز 800 متر، بينما تتنافس مجموعة شركات عقارية في الخليج الآن لبناء برج يتجاوز ارتفاعه ألف متر ليغير خط سماء الخليج والعالم كله.

عميق وأصيل للرؤية المحلية، وأن توازن بين الماضي والحاضر والمستقبل، وأن نتجنب ظاهرة الحنين إلى الماضي التي أغرقت المشهد المعماري والعمراني في كثير من مدن الخليج في ديكورات مسرحية معاصرة لما كانت عليه تلك المدن منذ قرن أو أكثر من الزمان.

• إن مراقبة تداعيات الأزمة العالمية على مدينة دبي وتوقّف مئات المشاريع العقارية التي وصِف بعضها بالأسطورية، التي كان مخططًا لها أن تستكمل دراما تربّع المدينة على عرش المدن العالمية وكذلك الاندفاع إلى هجرة دبي من المقيمين أو إنهاء عقود أعمال الآخرين، كل ذلك أحدث ارتباكًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا وعمرانيًّا يجب أن يمثّل مجموعة من الدروس التي تتوقف أمامها باقي مدن الخليج والشرق الأوسط وتتجاوز نموذج دبي إلى مدخل أكثر توافقًا مع الاستدامة الشاملة في العمارة والعمران، من أجل مستقبل أنجح وأكثر استقرارًا.

المراجع

1 - العربية

كتب

أرنولد، توماس. **الدعوة إلى الإسلام**. ترجمة حسن إبراهيم حسن. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1970.

بوبر، كارل. **بحثًا عن عالم أفضل**. ترجمة أحمد مستجير. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

جارودي، روجيه. **حوار الحضارات**. ترجمة عادل العوا. ط. 5. بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2003.

الحوسني، إبراهيم راشـد. **أثر التحديث الغربي في الهوية في مجتمع إسلامي**. الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 2001.

السايق، حمود. **تسونامي**. بيروت: دار الفارابي، 2009.

السـدحان، عبد الله. **الآثار الاجتماعية للتوسـع العمرانـي: المدينة الخليجية نموذجًا**. الدوحة: مركز البحوث والدراسات، 2010.

علي، نبيل. **الثقافة العربية وعصر المعلومات**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001. (سلسلة عالم المعرفة؛ 276)

فرسخ، عوني. **الأقليات في التاريخ العربي**. لندن: رياض الريس للنشر، 1994.

مارتين، هانس بيتر وهارلد شـومان. **فخ العولمة**. الكويـت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998. (سلسلة عالم المعرفة؛ 238)

محمود، زكي نجيب. **ثقافتنا في مواجهة العصر**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.

موروديفاج، فيليب. **العولمة**. ترجمة كمال السـيد. القاهرة: [د. ن.]، 2001. (موسوعة الشباب للعلوم)

هنتغتون، صاموئيل. **صدام الحضارات**. بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث، 1995.

تقارير

تقرير التنمية الإنسـانية العربيـة 2003: نحو إقامة مجتمـع المعرفة. الأردن: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2003.

تقرير التنمية البشرية لعام 2004. [نيويورك]: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2004.

دوريات

العزاوي، قيس. «المواطنة فـــي مجتمع متعدد القوميـــات والأديان.» المواطنة والتعايش: العدد 1، 2007.

مجلة العربي: العدد 524، تموز/يوليو 2002.

2 - الأجنبية

Books

Abel, Chris. *Architecture and Identity: Responses to Cultural and Technological Change*. Oxford; Boston: Architectural Press, 2000.

Carrillo, Francisco Javier. *Knowledge Cities: Approaches, Experiences, and Perspectives*. New York: Elsevier Butterworth Heinemann, 2006.

Castells, Manuel. *End of Millennium*. Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998. (Information Age; v. 3)

——. *The Rise of the Network Society*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1996. (Information Age; v. 1)

——. and Peter Hall. *Technopoles of the World: The Making of 21st Century Industrial Complexes*. London: Routledge, 2003.

Chen, Derek H. C. and Carl J. Dahlman. *The Knowledge Economy, the KAM Methodology and World Bank Operations*. Washington DC: The World Bank Press, 2005.

Cooke, Philip and Andrea Piccaluga (eds.). *Regional Development in the Knowledge Economy*. London: Routledge, 2006. (Regions and Cities)

Elsheshtawy, Yasser (ed.). *The Evolving Arab Cities: Tradition, Modernity and Urban Development*. London: Routledge, 2008.

——. *Planning Middle Eastern Cities: An Urban Kaleidoscope*. London: Routledge, 2004.

Florida, Richard. *Cities and the Creative Class*. London: Routledge, 2004.

——. *The Rise of the Creative Class*. New York: Basic Books, 2002.

Foster, L. *Islam and Architecture - A Return to the Future?*. London: Wiely, 2004.

Friedman, Thomas L. *The World is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005.

Hague, Cliff and Paul Jenkins (eds.). *Place Identity, Planning and Participation*. London: Routledge, [2004].

Hall, Peter. *Cities of Tomorrow: An Intellectual History of Urban Planning and Design in the Twentieth Century*. Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell Publishers, 2002.

Howkins, John. *The Creative Economy: How People Make Money from Ideas*. [USA]: Penguin Global, 2002.

Jayne, Mark. *Cities and Consumption*. London: Routledge, 2006. (Routledge Critical Introductions to Urbanism and the City)

King, Anthony D. *Spaces of Global Cultures: Architecture, Urbanism, Identity*. London: Routledge, 2004.

Komninos, Nicos. *Intelligent Cities: Innovation, Knowledge Systems, and Digital Spaces*. London; New York: Spon Press, 2002.

Kotkin, Joel and Ross Devol. *The Renewed City in the Digital Age*. Santa Monica, California: Milken Institute, 2000.

Laguerre, Michel S. *The Digital City: The American Metropolis and Information Technology*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Landry, Charles. *The Art of City Making*. London: Earthscan, 2006.

——. *The Creative City: A Toolkit for Urban Innovators*. London: Earthscan Publications, 2000.

Lefaivre, Liane and Alexander Tzonis. *Architecture and Identity in a Globalized World*. [New York: Prestel, [2003]. (Architecture in Focus Series)

Morse, Suzanne W. *Smart Communities: How Citizens and Local Leaders Can Use Strategic Thinking to Build a Brighter Future*. San Francisco: Jossey-Bass, 2004.

Peter J. Taylor [et al.]. *Cities in Globalization: Practices, Policies and Theories*. New York, NY: Routledge, 2006.

Religions Traversées. Sous la direction de Dionigi Albera et Maria Couroucli. [Paris]: Actes Sud/MMSH, 2009. (Etudes méditerranéennes)

Sampler, Jeffrey and Saeb Eigner. *Sand to Silicon: Achieving Rapid Growth Lessons From Dubai*. [n. p.]: Profile Books, 2003.

Sassen, Saskia. *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1991.

——. (ed.). *Global Networks, Linked Cities*. London: Routledge, 2002.

Yigitcanlar, Tan, Koray Velibeyoglu and Scott Baum (eds.). *Kowledge-Based Urban Development: Planning and Applications in the Information Era*. Hershey PA: Information Science Reference, 2008.

Periodicals

Al Hathloul, S. «Planning in the Middle East, Moving Toward the Future.» *Habitat International*: vol. 18, no. 5, 2004.

Alraouf, Ali and El-Masri, Sohail. «The Traditional Architectural Heritage of Al-Mouharraq- A Bahraini City.» Based on Unpublished Original Manuscript by John Yarwood; Published by Ministry of Information and Culture, Kingdom of Bahrain, 2005.

Hall, P. «Creative Cities and Economic Development.» *Urban Studies*: vol. 37, no. 4, 2000.

Knight, R. Knowledge-Based Development: Policy and Planning Implications for Cities.» *Urban Studies*: vol. 32, no. 2, 1995.

Sadik, Rula. «Dubai's Iconic Urbanism.» *Journal of the International Association for the Study of Traditional Environments*: vol. 16, no. 1, 2004.

الفصل الرابع عشر

أزمة الدولة الوطنية وفشل الاندماج وتحقيق المواطَنة في موريتانيا

حماه الله ولد السالم

«لا تسبّوا العامة، فإن فيهم خيرًا كثيرًا، يُطْفئون الحريق ويردّون السّيْل ويشْغبون على وُلاة السّوء»!

مقولة تنسب إلى الشعبي

إضاءة

مقولة طريفة بالغة الدلالة، تعود إلى تراث تنويري ثائر منحاز إلى الناس وحقوقهم، قُمع أو هُمّش في دائرة السياسي والاجتماعي العربي لمصلحة خطاب «الخاصة»، وتشريع «حكم المتغلّب»، ومنع الثورة، وتأويل الديني ضدًا على كل ما هو عقلاني ومجتمعي ومختلف.

يستعيد العقل العربي اليوم مع الربيع العربي تلك المقولات، وما عادت تثير لديه تلك الحساسية، بل تكوّن زادًا للتنوير الديمقراطي والحداثة السياسية والتحديث المؤسسي، وتجاوزًا لقرن التبعية الاستعمارية والقمع والاستبداد الوطني الذي تم تحت شعارات براقة ثبت كذبها أو تفريغها من أي مضمون إنساني ووطني حقيقي، ما يكشف عن أصل الأزمة العربية: بنى التسلط ونظم الاستبداد[1].

يهدف هذا البحث إلى دراسة عواقب أزمة الدولة الوطنية في بلداننا العربية بالتركيز على حالة موريتانيا لخصوصية موقعها العربي - الأفريقي وتعقيد تكوينها العرقي ووضعيتها الجيو - سياسية الحساسة، وعواقب ذلك على

---

(1) راجع مثلًا: عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، والدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكيك، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 58 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).

المجتمع، وأسـباب إخفاق الاندماج المجتمعي وغيـاب المواطَنة، وما يتصل بها من حقوق وقيم حداثية ضرورية للإنسـان اليوم. ويقوم على **تطبيق نموذج تفسيري تاريخي منفتح على العلوم الإنسـانية والاجتماعية يقترض منها أدواتها النظريـة**، ولا يفرض على الموضوع أفكارًا مسـبقة، بل يريـد تحليل مختلف مراحل الظاهرة وتعقيداتها والعوامل المؤثرة فيها، ليخلص إلى تفسـير شمولي لجوهر المشكلة في بنية الدولة وعلاقتها بالسلطة والمجتمع.

لا تزال موريتانيا، تاريخًا ودولة، غير مسـتقرة في الحقل المعرفي العربي، ما يتطلب عرض بعض المقدّمات السوسـيو-تاريخية، وحتى بعض المعطيات المعاصرة، أو التذكير بها، لأن موريتانيا المعاصرة كيان سياسي فرنسي بامتياز، حدودًا وإدارة وتنظيمًا، وحتى استقلالًا، كباقي أغلب المستعمرات الأفريقية.

على الرغم من غياب الدولة قبل الاستعمار، كان هناك مجتمع موحَّد في تقاليده الدينية والثقافية، منتشـر على مجال جغرافي معروف، وله نظم سياسية في صيغة إمارات، لكنه كان شـديد الانقسـام بفعل التعـارض الطبقي الحاد والبنية الانقسامية التي درسـها الإناسيون، وبفعل حالة السّيْبة التي تختلف عن نظيرتها في المغرب، حيـث توجد دولة مركزية. ومع ذلك، يجد جوهر الأزمة تفسـيره في انهيار الإجماع الذي وفّر التكامل بين مؤسسات المجتمع، ومكّن فاعليتها على الرغم من أزمة الشـرعية التي عرفتها البلدان العربية والإسلامية منذ قرون، ودرسها باحثون متخصصون ركّزوا على حالة المركز في نماذجهم التفسيرية[2].

أولًا: عناصر سوسيو- تاريخية

دلّت التجربـة التاريخية علـى أن الدولة فـي المجـال الموريتاني قبل الاستعمار وُجِدت في حقبة ما قبل الإسلام فحسب، مع **دولة الأنباط** التي كانت تقوم على خضوع القبائل لعصبيات قوية، يحكمها ملك ليس له دين محدَّد، ثم

---

(2) أبرز الدراسـات المتعلقة بالموضوع: بشـير موسـى نافع، «حول انهيار المجتمع الإسلامي التقليدي،» مجلة الاجتهاد (1993).

في عهد دولة المرابطين التي وحّدت البلاد سياسيًا وبشريًا. وعلى الرغم من أهميتها الاستثنائية في تاريخ الإسلام في المغرب الكبير وبلاد السودان، إلا أنها أنتجت سلطة دينية بالغة القسوة والعنف، حطمت التنوع الديني والثقافي الصحراوي كله، وفرضت رؤية عقدية واحدة، سفكت باسمها الدماء الغزيرة في المغرب والصحراء الكبرى[3].

لذلك، تجاوز الموريتانيون إرث الدولة الدينية المرابطية، كما فشلت دعوات محدودة لاستعادة الدولة الدينية في القرن السابع عشر، بفعل صلابة مؤسسة الفقهاء، ورسوخ النموذج الزمني - المجتمعي القائم على أن الوظائف السياسية لأهل الشوكة والعلم والخطط الدينية هي من شأن قبائل الزوايا. وبذلك ساد نموذج يقوم على ضرب من «العلمانية» غير مصرّح به، لكنه بالغ التأثير في حياة القوم ولا يزال مهيمنًا على حياتهم التَدَيُّنِيّة وممارستهم السوسيو-سياسية، وإلى يوم الناس هذا، حيث يبادر الموريتانيون إلى التمييز بين ما هو ديني (أي ممارسات شرعية تعبُّدية أو معاملات بعينها) وما هو سياسي (أي المصالح والحياة الحزبية والاجتهادات الشخصية). بل ظل هناك تكامل بين المؤسستين على الرغم من الحرب التي اندلعت بين قبائل بني حسّان التي أتت مع الهجرة الهلالية وقبائل صنهاجة الصحراء التي ورثت دولة المرابطين، الحرب التي اشتهرت باسم شرُّ بُبّا الكبرى ودارت بين عامي 800 و840هـ، وقادها دينيًا الشيخ سيدي محمد الكنْتي وسياسيًا وحربيًا قبيلة أولاد النّاصر العربية[4].

---

(3) أهم دراسة بشأن المرابطين وتاريخية الرباط كشعار أيديولوجي هي البحث القيم والنقدي للبحاثة: P. F. de Moraes Farias, «The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement,» *Bulletin de l'IFAN*, Series B, no. 29 (1967),

وفي ما يتعلق بالقاعدة الأيديولوجية للمرابطين راجع: حماه الله ولد السالم، «الأصول الفكرية لحركة المرابطين،» بحث منشور ضمن أعمال مؤتمر حركة المرابطين، نواكشوط 16- 18 نيسان/ أبريل، 1996، كما تمكن مراجعة مجموعة قيمة من الأبحاث بشأن التاريخ العام للمرابطين في: **تاريخ أفريقيا العام** (باريس: منشورات اليونيسكو، 1992)، مج 3.

(4) حماه الله ولد السالم، **تاريخ بلاد شنكيطي «موريتانيا»: من العصور القديمة إلى حرب شربيا الكبرى بين أولاد الناصر وإمارة إِنْدوكَل اللمتونية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010).

1- التكوين الاجتماعي ما قبل الرأسمالية

عاشت موريتانيا عزلة حقيقية كتلك التي عرفها باقي بلدان الوطن العربي في ظل الدولة العثمانية خلال قرون أربعة. وقد أدت العزلة إلى رتابة الهياكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، على الرغم من التواصل النِّسْبي مع المتوسط عبر القوافل التجارية، والعلاقة الدينية مع المشرق من خلال الحج[5].

كما لم يستطع الحضور الأوروبي البرتغالي والإسباني على الشواطئ الموريتانية ابتداء من عام 1443 التأثير في جغرافيا الذهب - محط أنظار الأوروبيين - ولا تغيير سير القوافل نحو الغرب، كما لم يستطع هز رتابة الوحدات السياسية والاقتصادية المحلية، على الرغم من أنه مثّل بداية الاختراق السلعي المحدود[6].

بقيت القبيلة هي الثابت السوسيولوجي. وتُعدّ موريتانيا البلد المغاربي شبه الوحيد - إلى جانب ليبيا - الذي لا تزال القبيلة حاضرة فيه بقوة سياسيًا ومجتمعيًا، وظلت وحدة التنظيم الاجتماعي الأساسية منذ ما قبل الاستعمار حتى اليوم. وهي مجموعة بشرية ترتبط بروابط الدم والنسب وفكرة التحدّر من جد مشترك، غالبًا ما يكون مجرد جدٍّ اسمي (Éponyme ancêtre)، والملْكية الجماعية للمجال الترابي «التاريخي» المحتكر نظريًا بما يحويه من مياه ومراعٍ، وتخضع لسلطة مجلس من رؤساء البطون، يُنتخب من بينهم عبر التنافس رئيس القبيلة، وغالبًا ما يكون من بيت «النبالة التاريخية»[7].

كانت حالة الانقسام داخل بنية المجتمع القبلي متساوقة مع آلية الالتحام

---

(5) راجع: حماه الله ولد السالم، موريتانيا في الذاكرة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

(6) Valentim Fernandes, *Pierre de Cenival et Théodore Monod. Description de la côte d'Afrique, de Ceuta au Sénégal* (Paris: Larose, 1938), pp. 69 ff.

(7) راجع مثلًا: رحال بوبريك، دراسات صحراوية: المجتمع والسلطة والدين (الرباط: دار أبي رقراق، 2005)، ص 99-131 ومراجعه الأجنبية وتعليقه عليها.

في وجه الأخطار الخارجية والشعور بالانتماء إلى هويات أوسع مع القبائل الأخرى (شعب، أمّة..)، واستخدام رواد السوسيولوجيا الاستعمارية مفاهيم نظرية لتحليل المجتمع والسلطة في المغارب، منها مفهوم بلاد المخزن في مقابل بلاد السّيْبة؛ ومن أبرز مستخدمي هذا النموذج التفسيري الاستعماري روبير مونتاي[8] (R. Montagne)، وجوهر أطروحته أن أي أزمة خلافة تعصف بالمخزن تكون نتيجتها حدوث سلسلة من الانتفاضات على أيدي قبائل الأطراف أو التخوم، ويكون دافعها الرئيس رفض دفع الضرائب. وهو بذلك يرى - وفقًا لطروحات السوسيولوجيا الاستعمارية - أن «السّيْبة» تعبير عن النزوع إلى الاستقلال وبناء «الجمهوريات البربرية»، وهذا تفسير غير صحيح مطلقًا، لأن القبائل التي تنتفض لا تتخلص من بيعة السلطان، بل تتمرد على القادة والحُكّام والولاة الذين يبالغون في فرض الضرائب وقمع السكان، ولا سيما في الجبال والمناطق النائية[9].

أمّا في موريتانيا فعلى الرغم من فراغ السلطة المركزية، إلا أن ثمة تقاليد سياسية كانت تحدّ من غلواء الحروب والصراعات، وكانت السّيْبة تحدث في حال أزمة خلافة في الإمارات أو بسبب القحط، وما ينتجانه من خوف واضطراب مسالك القوافل، وهي قنوات التموين بالحبوب من بلاد السودان، «الزنوج». ولم تمنع الحروب القبلية ولا الأوبئة والمجاعات نمو المدن وتراكم الأموال في المضارب البدوية لأهل الشوكة ولقبائل الزوايا، بل ظل مسلسل الأوبئة - المجاعات - الحروب يعيد، وبصورة دورية، التوازن بين السكان وإمكانات الأرض.

يمكن التنبيه إلى دور عنصرين رئيسين في تلك الحالة:

---

(8) انظر: Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, collection archives (Casablanca: Afrique- Orient, 1989).

(9) من أبرز الأعمال المونوغرافية التاريخية القيّمة التي بيّنت فساد نموذج السّيْبة: أحمد التوفيق، المغرب في القرن التاسع عشر: إينولتان (1830-1912) (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983)، راجع الفصل السادس عشر: المخزن وممثّلوه المحليون، والفصل الثامن عشر: آثار العلاقات الجبائية والتسخيرية.

الأول، المجتمع الأهلي[10]، أي المؤسســـات الأهلية الدينية والاجتماعية التي وجِدت في المــدن وظهر بعض أشـــكالها داخل مضـــارب قبائل الزوايا البدوية. ويمثّل التطبيق التاريخـــي لبعض عناصر الإجماع المجتمعي في غرب الصحراء[11]. والعنصر الثاني، المؤسسات السياسية التي أوجدت إمارات، لكل منها فضاؤها الحيوي ومواردها الأساسية التي لا غنى لها عنها.

كانـــت «أيديولوجيا» قبائل الزاويـــة هي مصدر الشـــرعية لتلك الكيانات السياســـية، أي إن الزوايا هي التي «تُمَجْتِعُ» [من الاجتماع] المؤسسة السياسية من خـــلال خطابهـــا الثيولوجـــي - المعرفي[12]. ويفســـر الباحثـــون الغربيون المعاصرون نشأة النظام الأميري تفسيرات شتى، انطلاقًا من خلفياتهم المعرفية التي تؤسس لفهمهم الخاص لمجتمع «البيضان»[13].

---

(10) بشأن المجتمع الأهلي، راجع مثلًا: وجيه كوثراني، الســـلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في الشام، سلســـلة أطروحات الدكتوراه؛ 13 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 31-41. وتحليله لنظام الالتزام ينطبق على شكل العلاقة بين الأعيان ورؤسائهم، ثم مع مؤسسة الضرائب الاستعمارية.

(11) انظر مثلًا: حماه الله ولد الســـالم، المجتمـــع الأهلي الموريتاني: مـــدن القوافل 1591 - 1898، سلسلة أطروحات الدكتوراه (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).

(12) من أهم الأعمال بشـــأن الإســـلام والســـلطة والقبيلة فـــي موريتانيا أطروحـــة عبد الودود بـــن الشـــيخ: A. W. Ould Cheikh, «Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale,» (thèse de doctorat en sociologie, université de Paris V, 1985).

ورجعنا إلى مقالات وملخصات منها ما أنجزه مؤلفها ونشره في العدد الأول من مجلة الوسيط، المعهد الموريتاني للبحث (1987)، وفي حوليات الآداب، نواكشوط (1988-1989).

(13) يتبنّى شـــارل ســـتيوارت (Stewart) طروحات النظرية الانقســـامية، ويرى أن الإمارة مجرد نظام سياسي أقامته قبائل الشوكة المحاربة يوازيه المجتمع الديني للطرق الصوفية وقبائل الزوايا. انظـــر: Charles C. Stewart, «Political Authority and Social Stratification in Mauritania,» in: Gellner, Ernest and Charles Micaud, eds., *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa* (London: Duckworth, 1973).

أما هامس (C. Hames) فيعتبر الســـبب في ظهـــور الإمارات هو التغلغل الســـلعي الأوروبي على الســـواحل، إذ جعل القبائل تتكتل للحصول على مغانم من التجارة الأطلســـية، لكن ذلك جعلها رهينة للتجار الأوروبيين، الأمر الذي دق إسفين الصراع داخل تلك الإمارات.
Constant Hames, «L'Evolution des émirats maures sous l'effet du capitalisme marchand européen,» dans: *Production pastorale et société* ([s. l.]: Cambridge University Press et maison des sciences de l'homme, 1979).

2 - الاندماج في النظام العالمي

كانت مظاهر الإنتاج محدودة ومحصورة في تجارة القوافل البعيدة، وإنتاج الملح والتمور والصمغ العربي، ومبادلة تلك المواد بالذهب السوداني المنتج في أفريقيا جنوب الصحراء، أو بالمواد المصنوعة القادمة من أوروبا المطلة على الشواطئ. وسادت تجارة المقايضة بالأثواب والأنعام، لكن الاستعمار الفرنسي قلب الأمر، فأدخل النقود الفضية، ثم الورقية. وعلى الرغم من ذلك، كان هناك فائض تجاري نسبي مكّن من نمو أشكال من التدوين والمعرفة العربية الإسلامية التقليدية.

ساهم انتشار الثقافة العربية الإسلامية في قفزة حقيقية من اقتصاد شفوي، كان عماده العناصر الذاتية من طول أعمار الشهود وقوة ذاكرة الشاهد وأمانته وغيرها من العوامل الذاتية، إلى اقتصاد كتابي قوامه الوثيقة المكتوبة طبقًا للمعايير الشرعية والعرفية والتجارية، ولذلك كانت العلاقة ترابطية بين الثقافة العربية الإسلامية وتجارة القوافل[14].

تعود تجارة الصحراء إلى عهود موغلة في القدم، وعرفت قفزة مهمة منذ القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، بفعل انتشار الإسلام وازدياد التلاحم بين ضفتي الصحراء بين شمال أفريقيا وبلاد السودان[15].

لم يكن تطور المسالك التجارية، فجائيًا ولا ارتجاليًا، بل كان على العكس من ذلك حركة بنيوية، بطيئة، لكنها حاسمة، شأنها شأن كل تحوّل يكون على صعيد البنى الاقتصادية - الاجتماعية، حيث يتم في مدة زمنية طويلة بتعبير مدرسة «حوليات» الفرنسية[16].

---

(14) بشأن هذا النموذج التحليلي راجع: Jack Goody, *La Logique de l'écriture: Aux origines des sociétés humaines* (Paris: A Colin, 1986).

(15) راجع: جان دوفيس، «التجارة والطرق التجارية في غرب أفريقيا،» في: **تاريخ أفريقيا العام**، المجلد 3، ص 403-479.

(16) Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire* (Paris: [A. Collin], 1984), pp. 41 ff.

أدى خروج أوروبا من مشكلة الذهب الشـهير[17] وسيطرتها على تقنيات الملاحة في أعالي البحار بعد إخفاقات عديدة، إلى حدوث طفرة في الكشوف الجغرافية، ما كان له أثره في المسالك التجارية التي بـدأت تخرج نهائيًا من المتوسط الذي كاد يتحوّل، في يوم من الأيام، إلى «بحيرة عربية»، إلى المحيط الأطلسي. وأسس البرتغاليون، امتدادًا لتلك الكشوفات، مركز آرْغين (Arguin) على الشـواطئ الموريتانية، وفق سياسة لتأسيس محطات سفن الكارافيلا ووكالات تجار لشبونة على طول السـواحل الأفريقية[18]. وخسـرت القوى القبلية أمام القوى الأوروبية المتنافسة على الشواطئ، لكن هذه اكتفت بالتمركز على الشـواطئ والحصول على مـواد هي بحاجة إليها، مثـل الصمغ والرقيق والذهب وغيرها.

ظل تجّار مستعمرة سـان لويس في السـنغال بين عامي 1659 و1898 يوجّهون سياسة الولاة العسـكريين ويمنعونهم من التقدم شمالًا، ما ساهم في بقاء البلاد خارج النفوذ الاستعماري، لكنها وقعت تحتـه في الفترة 1898-1903 بعد انهيار البنية السياسـية الأميريـة، وتصدّع نظـام القوافل، وتدهور سلطة جماعة الحل والعقد في المدن، الأمر الذي جعل بعض القيادات الدينية والعلمية ترحب بالاسـتعمار الفرنسـي، بعد أن صار واقعًا لا محالة ومنقذًا لها ولمصالحها. وعلى الرغم من سـيئات الاسـتعمار وطابعه الاحتلالي، غير أنه في نهاية المطاف تحديـث تاريخي لا مفر من الاعتراف بنتائجه، لأنه هو صانع الدولة ومنشئ هياكل التحديث المؤسسـي من العدم. ومن هنا وجاهة التذكير بتاريخية الحادث الاستعماري ونتائجه.

3 - وَقْـع الحادث الاستعماري وردّات الفعل الأوّلية

أُخضعت فـي الفترة 1880-1914 منطقة غرب أفريقيا كلها - باسـتثناء ليبيريا - للحكم الاسـتعماري. ومرّت هذه العملية بمرحلتين، امتدت أولاهما

(17) في شـأن هذه المسألة، راجع: مارك ابلوك، مشـكل الذهب في العصر الوسيط، ترجمة م. إسكندر (القاهرة: منشورات الجمعية التاريخية المصرية، 1968).

(18) راجع في شـأن الكشـف البرتغالي وتوابعه: تاريخ إفريقيا العام، مج 4، ص 305، 326، 635، وص 670.

من عام 1880 إلى أوائل القرن العشرين تقريبًا، وامتدت ثانيتهما من أوائل القرن العشرين حتى اندلاع نيران الحرب العالمية الأولى في عام 1914. وشهدت كلٌّ من هاتين المرحلتين نشاطًا أوروبيًا مختلفًا نجمت عنه مبادرات وردّات فعل مختلفة من السكان المحليين. وكانت ردات الفعل والمبادرات في موريتانيا آنذاك متوقفة في معظمها على الوضع المحلي. ومن بين متغيرات تلك الأوضاع طبيعة الوضع السياسي ودرجة انسجام المؤسسة الاجتماعية والعلاقة بالقوى الأجنبية، وكذلك مدى تغلغل النفوذ الأوروبي سياسيًا وتجاريًا في الهياكل المحلية[19].

لم يؤدِّ الضغط التجاري والسياسي الأوروبي على السكان المحليين وظهور الاستعمار على أطراف البلاد إلى تبلور وعي نهضوي حديث كذلك الذي نجم عن الحملة النابليونية على مصر في عام 1798، بل لعل الأمر كان أقرب إلى الوعي المأزوم والمشوب بحالة من الرعب والتوجس من المستقبل سادت في المغرب بعد احتلال الجزائر في عام 1830 وعقب معركة إسيلّي التي هُزمت فيها قوات السلطان. ويرجع ذلك إلى أسباب عديدة، منها طبيعة تكوين المجتمع والعلاقة بين قطْبيه (الأمراء والعلماء) وموقفهم من الاستعمار وتوابعه.

في مطلع القرن العشرين، بدا أن السجال الفكري بين الفقهاء الموريتانيين بشأن الاستعمار كاد يُحسم لمصلحة الذين قبلوا بالعيش في ظل الأجنبي، على الرغم من أن هذا الاتجاه لم يكن وليد اللحظة الاستعمارية، بل كان صوغًا جديدًا للنظر الفقهي الذي سبق أن «شرّع» سلطة أهل الشوكة من قبائل بني حسّان، وهو موقف تبنّاه الفقهاء حفظًا لما يرون أنه «بيضة الدين»[20]، وحفظًا لمكانة العلماء الذين كانوا قادة المجتمع الأهلي في المدن والبوادي، وتذليلًا منهم كذلك للمشكلات الشرعية المتولّدة من التعامل التجاري مع الأوروبيين على السواحل غربًا، ومع الوثنيين في التخوم السودانية شرقًا.

(19) راجع: **تاريخ أفريقيا العام** (باريس: اليونيسكو، 1992-1996)، مج 7.

(20) أي الشعائر والأحوال الشخصية.

إلّا أنه ينبغي التساؤل عمّا إذا كان الخطاب الإصلاحي المحلي قد طوّر رؤيته إلى المستوى الفكري التجديدي الذي بشّر به كبار المصلحين في المشرق العربي، أم أنه لم يكن يتحرك ضمن آفاق مستقبلية نهضوية بالمعنى الحديث للكلمة، بل ظل يتحرك في دائرة القديم وضمن إشكالياته الدينية والسياسية كحال الرؤى التقليدية[21].

كانت المفاوضات بين الاستعمار الفرنسي والموريتانيين تجرى بطرائق مختلفة، أبرزها الحوار مع كبار العلماء والاتفاقات المنفردة مع الأمراء ورجالات القبائل. وكان الشيخ سيديّا بابا (ت 1924) أبرز منظّري قبول الاستعمار بوصفه أهون الشرين إذا قيس بالفوضى والسّيْبة التي سادت في أواخر القرن التاسع عشر. كما يكشف خطابه بشأن ضرورة الاستفادة من علمانية الدولة الفرنسية، عن فهم خصائص العلاقة بين السلطة والمجتمع عمومًا وشروطهما التاريخية في الحضارة الغربية، ولا سيما مسألة الفصل بين الدولة والدِّين التي كانت حجر الزاوية في تحديث المجال السياسي الأوروبي في القرون الماضية؛ فهو يقول في الرسالة نفسها «إنّه قد تقرَّر في قوانينهم [الفرنسية] المتفق عليها منذ حين عدم التعرض لأحد من أهل الأديان كائنًا من كان، وإن من تعرض لصاحب دين من المسلمين أو غيرهم يعاقَب عقوبة شديدة، وشاهدنا مصداق ذلك. وقد رأينا من أسلم من الفرنسيين وغيرهم في أندر وأنْدكار [داكار] لا يعرضون له بقليل ولا كثير بل يكادون تكون النصرانية وسائر الملل عند جمهورهم الآن سواء بل عونهم على إظهار شعائر الإسلام ببناء المساجد وإقامة المِلل عندهم والمؤذّنين والقضاة والمدرّسين وإجراء أرزاقهم من بيت مالهم كل حين»[22].

غير أن الاستعمار الفرنسي واجه مقاومة ضارية استمرت بين عامي 1898

---

(21) رجعنا في المباحث التالية إلى: أعمال ندوة مائة سنة من التاريخ الموريتاني (نواكشوط: كلية الآداب، منشورات مخبر التاريخ، 2000).

(22) من رسالة مخطوطة في حوزتنا نسخة منها. والأصل محفوظ في مكتبة آل الشيخ سيديا في قرية (بوتليميت) جنوب شرق العاصمة نواكشوط.

و1934، وهو تاريخ السيطرة على تخوم موريتانيا الشمالية المتاخمة للمغرب، وبعدها نشـــط الوعي الوطني، ولا ســـيما منذ الحرب العالمية الثانية، وبرزت مظاهر الرفض الشـــعبي للمدرسة الفرنســـية الاســـتعمارية المنافسة للمدرسة الأهلية (= المَحْضَرَة).

ثانيًا: التكوينات الاجتماعية - الاقتصادية في ظل الاستعمار

كان هناك فئتان أرستقراطيتان: فئة ذات شوكة من الأمراء وشيوخ القبائل، وفئة من الفقهـــاء والتجار والمشـــائخ؛ كانـــت الأولى طبقة أهل الســـلطة من قبائل بني حسّـــان، والثانية معظم قبائل الزوايا ذات الوظيفـــة الدينية والعلمية. وأبقى الاســـتعمار على مكانة الارســـتقراطيتين، وإن كان أعطى امتيازات أكثر للأرســـتقراطية الدينية كي يدعم عامـــل تأثيرها في المجتمع، ويعزز الشـــعور الســـائد بأنها كانت تعاني مظالـــم الفئة المُحاربة. وبقيـــت ملْكية الأرض تابعة للقبائل ولأعيانها بشكل خاص، يقوم بزراعتها العبيد، وهم مرغمون على تسليم معظم الإنتاج لسادتهم أو في شـــكل هبات لرجال الطرق الصوفية أو الرؤساء التقليديين. وبذلك ساد نمط إنتاج استرقاقي - إقطاعي متداخل في ظل سلطان فئتين ارستقراطيتين متنافرتين ومتوازنتين نظريًا.

أمّا معظم أفراد القبائـــل المحاربة فكانت «أرزاقهم فـــي رماحهم» بعبارة ابن خلدون، يغيرون على القبائل المتنافســـة ويبتزّون الفئات التابعة من الرعاة (الأقنان)، وقد يغيرون على قوافل الزوايـــا في حالات الفوضى. ويتلقى معظم الحاشـــية الأميرية فُتات ما يناله الأمير أو القائد من مـــال منهوب أو هبات من تجار أوروبا على الشـــواطئ. ويســـود بين رجال قبائل الزوايا نشـــاط تجاري واسع مع وظائف دينية، مثل الإمامة والقضاء والإفتاء والتعليم والرقية والتمائم مع ممارســـة الابتزاز المالي للرقيق والرعاة. وأمّا الفئـــات الأخرى من الرقيق والرعاة والفنانين والحرفين فمســـخّرة لخدمة الفئتين الســـابقتين، رجال الدين والمحاربين، وهي بنية اجتماعية لم تتغير منذ ألف عام.

ظل المجتمـــع الموريتاني يحتقـــر الحِرْفة ويعتبر ممارســـتها رمزًا للضّعة

والمذّلة بل والشـؤم، ما قصر ممارسة الحِرف على طبقة معزولة ومهمّشة ومحتقرة، على الرغم من اعتماد المجتمع على ما تنتجه من أدوات للكتابة والحياة اليومية وحتى الحربية.

أمّا الفنون الماثلة في الموسيقى فكانت ضحية التحريم المرابطي، وإنْ خفّف من غلوائه مجيء بقايا أُسر موسيقية أندلسية مع عشائر الهجرة الهلالية. ومع ذلك، بقيت الموسيقى شأنًا حربيًا وعملًا محظورًا في مضارب قبائل الزوايا المتشددة بقوة دينيًا واجتماعيًا.

أما الرقيق فكان نوعان: رقيق أبيض ماثل في طبقة الرعاة الأحرار نظريًا، لكنهم يتبعون مالك الأنعام التي يرعونها ويعتاشون منها، وهو ما يشبه الأقنان في المجتمع الإقطاعي الأوروبي، ورقيق أسود كان مستعبَدًا بالكامل ينتقل بالشراء والهبة، وإن كانت أعداد الرقيق المنزلي محدودة وتجارته عبر القوافل قليلة لا تتجاوز الآلاف خلال خمسة قرون. لكن لم تتطور أدوات الإنتاج مطلقًا، بل ظل المحراث بسيطًا وعاديًا مع المنجل، وكانا يُصنعان محليًا أو يُستوردان من الجوار الأفريقي.

غير أن التجار تحوّلوا إلى مستوردين للمواد التجارية الأوروبية، وإلى وكلاء صغار لتجار في المستعمرات الفرنسية الأفريقية. كما التحق أبناء الأعيان الدينين في صفوف قبائل الزوايا بالمدرسة الاستعمارية، فتخرجوا فيها كتبة ومترجمين ووكلاء للإدارة الاستعمارية التي اعتمدت عليهم ليحلوا محلها في تسيير الشأن العام غداة الاستقلال. وأما فئة الفقهاء والصوفية فانقسمت بين مقاوِمة للاستعمار ومُوالية له، ووسيط بينهما مع مجتمع الزوايا، بغية الحصول على قبول السكان لسيطرة الأجنبي تحت شعار السلم الاستعماري.

تجدر الإشارة إلى أن التغلغل التجاري الفرنسي لم يقضِ على فئة الحرفيين، لأن العزلة هي التي حمت تلك الفئة ومنعتها في الآن نفسه من

الفاعليــة الاقتصادية، ولذلك لم تظهر فــي موريتانيا المعامــل مطلقًا. وكانت الفلاحة محصورة فــي أقلية من المزارعين الزنوج الذيــن كانوا يقدمون أتاوى للأمراء المحاربين، والعبيد التابعين للملّاك. والغريب أن الحرفيين لم يتحولوا إلى عمال صناعيين مطلقًا، بل ظلوا يمارسون فنونًا تقليدية من النقش والتعدين البسيط في مخيمات قبائل الزوايا، بينما التحق أغلب العبيد المُحرّرين والهاربين من أسيادهم بالعمل الحر في الموانئ والمدن، وشكّلوا نواة العمال في المناجم والنقل.

تحوّلت تنمية الأنعام إلى تجارة تصديرية لمصلحة المستعمرات من أجل تموينها باللحوم، وكانت مدخلًا للعنايــة بها بالتحصين ضد الأمراض، وحصر أعدادها لتســديد الضرائب للإدارة الاســتعمارية، ما أدخلهــا دورة الاقتصاد الاستعماري النقدي وزاد من تبعية أصحابها للإدارة وأوامرها.

1 - شرعية حدود البناء القطري

ظهرت موريتانيا دولة مســتقلة في نطــاق ظل يحوي شــعبًا متميزًا بلغته وثقافته وعاداته، وهو البيضان (عرب الصحراء) على الأقل منذ القرن الســابع عشر، وإن لم تكن فيه ســلطة مركزية غداة الاحتلال. وصمدت الدولة القطرية في موريتانيا على الرغم من غياب التجربة المركزية غداة الاســتقلال، ورحابة المساحة، وضعف الوعي بالمواطَنة والاندماج، وسيطرة التكوين القبلي والتنافر الاجتماعي، وغياب البنية التحتية، وســيطرة نمط الظعن والترحال. ولعل أكثر التفســيرات إجرائية هو الطابع التوافقي القبلي الذي قامت عليه شرعية الدولة الوطنية الموريتانية، والذي لا يزال صامدًا وقويًا، على الرغم من اكتسائه طابعًا زبائنيًــا، أضر بالدولة والمجتمع ضــررًا بالغًا. ويضاف إلى ذلــك تأثير العامل الخارجي، أي حماية فرنســا للكيــان الموريتاني في وجه الجــوار الجزائري المغربي القوي والمطامح الأفريقية الجنوبية.

كانــت موريتانيا صناعة فرنســية بامتياز، على الرغم من أن هوية شــعبها كانت قائمة على نحو لا لبس فيه، وعلى أرض معروفة إجمالًا[23]، لكن الكيان السياســي القانوني تم بعامل استعماري بالأساس. وســعت فرنسا أولًا إلى أن تكون موريتانيا قائمة على كل المجــال الترابي لغرب الصحراء الكبرى، لتضم جميع الناطقين باللهجة الحَسّــانيّة والمنتمين إلى شــعب البيضان، لكن ذلك المسعى لم يتحقق، وبقيت مناطق متعددة خارجة عن ذلك المجال الموريتاني، مثل إقليم أزواد في شــمال مالي، وأقاليم وادي الذهب والســاقية الحمراء في الشمال. ولذلك وُلد الكيان الموريتاني على مجال مقسَّم، وظل شعب البيضان يعاني التقســيم والتجزئة، ما شــكل أولى معضلات عدم التطابــق بين الكيان السياسي الوليد والحقائق الاجتماعية والثقافية التاريخية.

دخلــت موريتانيا الحداثة السياســية محمّلــة بإرْث المجتمــع التقليدي الضعيف المُخترق، وبمهمــات التوفيق بين مطالب التحديث في ظل التعارض بين الحداثة الاســتعمارية وخصوصية المجتمع. وكان ظهور الكيان الموريتاني عملية رســم للحدود، وفيها قليل أو كثير من الاعتبــاط. كما كان خطاب دولة الاســتقلال مزيدًا من البحث عن الشــرعية التاريخية للكيان الوليد، وهو عمل تقليدي في الكيانات القطرية التي طفقت نخبها في كتابة التاريخ الوطني، ونقد السوسيولوجيا التاريخية بغية تشــريع الحدود الجديدة وإيجاد شرعية تاريخية للكيانات الوليدة، وهو جزء من خطاب الهوية الوطنية الذي صاحب الاستقلال وطبع المشاغل التربوية والسياسية والحزبية.

وصف المؤرخ الأفريقي بوبكر باري تلــك الحالة الهوياتية في نقده كتابة التاريخ الوطنــي، قائلًا: «لقد ســجنت الدولة الوطنية التاريــخ في نوعين من قمصان المخبوليــن: الإجماع والصمت. وبذلك نجحــت في محو الخلافات والتناقضات في مجال التنافس على السلطة والثراء في الدولة-الأمّة»[24].

---

(23) ظلوا يعرفون بلادهم معرفة إجمالية، ويعرفون باســمها بين المشارقة، وكان ذلك قائمًا لدى إخوانهم المغاربة على الرغم من عراقتهم في السلطان: راجع مثلًا: Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912* (Paris: F. Maspero, 1977), pp. 1-4.

(24) بوبكر باري، سنغامبيا: دفاع من أجل تاريخ جهوي، ترجمة مصطفى أعشي وأحمد لقمهري (الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، د. ت.)، ص 50.

على الرغم من ذلك، إلا أن الثابت هو أن الاستعمار سلخ من المجال «التاريخي» للبيضان أقاليم عديدة ترتبط معها بوحدة ثقافية ولسانية وحضارية، حيث القبائل هي نفسها والعادات والتقاليد، وحتى السحنة. وكانت النتيجة ضم إقليم تندوف جنوب غرب الجزائر إلى مستعمرة الجزائر الفرنسية، وبقيت أقاليم الساقية الحمراء ووادي الذهب تحت السيطرة الإسبانية، وهيمنت مالي على إقليم الأزواد في شمالها، وهو يتاخم شرق موريتانيا، وهذه أقاليم تنتمي إلى ما كان يسمّى عربيًا «بلاد شنقيط»[25].

تبلورت حدود الكيانات القطرية الحالية التي أقيمت ضمنها الدول العربية، كنتاج التفاعل المباشر وغير المباشر مع الخبرة الاستعمارية والهيمنة الغربية خلال القرنين الأخيرين[26]. وعانت موريتانيا منذ ظهورها على المسرح الدولي أزمة سياسية ترتبط بصميم كيانها القومي، وهي حالة مشهودة في بلدان مشابهة، حيث أغلب دول أفريقيا تشكو هزال كيانها القومي مقارنة بالدول الأوروبية، وموريتانيا من تلك الدول، لكن حدة المشكلة ازدادت لديها بقوة، لأن الكيان القُطري الذي يسمّى موريتانيا أُسس بفعل عامل خارجي هو التدخل الاستعماري، لا بفعل مسار داخلي طبيعي داخلي، ولم تُعيَّن حدود هذا الكيان إلّا بالتدريج، واستجابة لاعتبارات خارجية.

وضع المنظّر الاستعماري كوبولاني[27] (Coppolani) في كانون الأول/ ديسمبر 1899 مشروعًا لإنشاء موريتانيا الغربية التي تشمل موريتانيا الحالية،

---

(25) عن هذه «الحدود» الثقافية راجع: مختار بن حامد، جغرافية موريتانيا (بيروت: دار الغرب الإسلامي ومعهد الدراسات الأفريقية، 1994)، ص 8-10.

(26) راجع: سعد الدين إبراهيم [وآخ]، المجتمع والدولة في الوطن العربي، ط. 2. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 176.

(27) كوبولاني: إداري استعماري فرنسي محنّك، أصله من كورسيكا. أجاد العربية في الجزائر وتعرّف إلى الطرق الصوفية، ثم انتقل إلى مستعمرة السنغال واستطاع إقناع رؤسائه بالسيطرة على بلاد شنقيط (موريتانيا) سلميًا عبر العلاقات السياسية والتجارية، والتحكم في صراعات القبائل التي زارها متنكرًا قبل ذلك. وقد كان له ما أراد، وتمت السيطرة على موريتانيا بالتدريج بين عامي 1898 و1903، وتولى هو نفسه إدارة المستعمرة الجديدة قبل أن يغتاله المقاومون الموريتانيون في عملية نوعية في عام 1905.

وما يتصل بها شمالًا وشرقًا، في مجال واسع تنتشر عليه مجموعات من القبائل تتحدث اللهجة نفسها، ولها العادات والتقاليد والثقافة والقيم نفسها، لكن فرنسا تنازلت لإسبانيا عن الساقية الحمراء ووادي الذهب، وضمّت ولاية أزواد إلى مالي، وتندوف إلى الجزائر المستعمَرتين آنذاك[28].

انطوى إنشاء الكيان الجديد على تجميع مجموعات قد لا تريد الانضمام وأخرى تريده بصيغة أخرى، وهي عملية سائدة في القارة، حيث لا تتطابق الحدود السياسية - القانونية مع البنية الثقافية - الاجتماعية، وهو أبرز عوائق تطور الدولة - الأمّة، ثم تكون الكارثة مع عواقب الاستبداد والفساد، حيث تنفجر المكبوتات الثقافية والطموحات السياسية العنيفة.

2 - نتائج التحديث الاستعماري والتشكيلات الاجتماعية الحديثة

بدأت بوادر التطوّر السياسي قبل الاستقلال مع الوعي الوطني وتطور الحركة الوطنية، وتأثير المبادرات النضالية الإقليمية ضد الاستعمار. وأما التطوّر الثقافي فعرف تسارعًا مع المدرسة، ثم مطالب التعريب وتأثير التيارات الفكرية المشرقية، ووصول الكتاب العربي المطبوع. لكن التطوّر الاجتماعي كان بطيئًا، بل شبه راكد، بفعل جمود المؤسسات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية، تحت تأثير عوامل جغرافية واقتصادية سبق ذكرها.

ظل المجتمع تحت قيادة أهل الشوكة ومشاركة قبائل الزوايا، وهي فئة المتعلّمين، وكان بينهما، على الرغم من التعارض الوظيفي، نوع من التكامل على حساب بقية فئات المجتمع التابعة والمسترقة والممتهنة، على نحو قد يشاكل التكامل بين النبلاء والكهنوت في السياق الأوروبي المبكر. وخلق هذا التنظيم الاجتماعي داخل المجتمع الموريتاني صنفين من الناس: من يعمل ومن لا يعمل.

---

(28) Xavier Coppolani, *Rapport d'ensemble sur ma Mission au Soudan français* (Paris: F. Levé, 1899), p. 11.

نقلًا عن: بوبريك، ص 15.

بعد احتلال البلاد، قرر الفرنسيون التعامل مع المشائخ الدينيين ورؤساء القبائل من المحاربين والزوايا، وصار هؤلاء صلة الوصل بين الإدارة الاستعمارية والمجتمع الموريتاني، ما دعم نفوذ الفئات التقليدية، لكنه - في الآن نفسه - أضعف من علاقات التبعية بمرور الوقت تحت تأثير علاقات الإنتاج الحديثة وروابط المصالح الإدارية وتحوّلات الديموغرافيا والتمدُّن.

لم تؤثر هذه التغيّرات في أغلبية سكان الريف، لكنها مارست على سكان المدن تأثيرًا نوعيًا، وكانوا قلة، لكنهم أصبحوا في ما بعد فاعلين تحت وطأة ضغط الهجرة إلى المدن والجفاف الماحق والمطالب المعيشية. وكانت أول مظاهر التحديث الاستعماري إضعاف فئة المحاربين بتقليص نفوذها بإلغاء امتيازاتها التي كانت تفرضها على السكان المستضعفين وحتى قبائل الزوايا (ضرائب المرور، ضرائب الرعي، ضرائب الحماية... إلخ)، كما تراجعت قيمة السلاح وما كان يعطي حامله من مكانة. ثم أُلحق بالتدريج إلحاق كثير من المحاربين، ولا سيما من البيوتات البارزة، بالجيش الفرنسي بصفة مساعدين للضباط وأشباه دركيّين بين المدن والقرى.

استفاد شباب قبائل الزوايا من المدرسة الحديثة ومن التعيين في سلك القضاء الأهلي والأعمال الكتابية والترجمة... إلخ، ما ساهم في تكوين فئة جديدة من رحم مجتمع الزوايا حلّ محل كبار الشيوخ الروحيين، وحتى رؤساء بعض القبائل، الأمر الذي كان له دور محوري في التطورات السياسية القادمة في نشأة نخبة الاستقلال[29].

أدى انتشار الأمن إلى تغيّرات اقتصادية مهمة؛ إذ اتسعت مناطق الرعي وصارت بعض القبائل أبعد في النجعة عن ذي قبل، وتضاءلت الحروب القبلية والغارات، وقلّ النهب والسلب، ما أنتج مستوى ملحوظًا من الرخاء، فازدادت أعداد الأنعام لدى الأُسر والخيم القليلة بعد أن كانت الأيدي شبه فارغة من أي ملْكية. لكن الطابع البدوي للانتجاع والتكتل في خيم على أساس القرابة

(29) Ahmed Baba Miske, «La Lutte des classes en Mauritanie,» dans: A. Abdel Malek [et al.], *Renaissance du monde arabe*: *Colloque international de Louvain* (Alger: Gembloux, 1972), p. 445.

الدموية والنبالة الاجتماعية، قلل من تأثير المسعى الفرنسي لإحلال قيم الحرية والمساواة والملْكية الفردية محل علاقات التضامن بالقرابة والملْكية الجماعية للمواشي والانتشار على مساحات شاسعة. غير أن سلطة الرؤساء التقليديين ظلت تضعف باستمرار بفعل الدسائس والصراعات، الأمر الذي سهّل على الإدارة الاستعمارية التعامل مع كلٍّ منهم على انفراد وفق شروطها الخاصة. وما لبث أن أصبح الرؤساء التقليديون، وهم يعانون نقصان هيبتهم وتقلّص مواردهم، مسؤولين أمام الإدارة الاستعمارية عن تصرّف أتباعهم من دون أن تكون لهم سلطة حقيقية لممارسة مهماتهم[30].

كان التحديث الاستعماري هنا يخلق الشرط التاريخي لإنتاج تلك العلاقة الزبونية بين الإدارة الاستعمارية، ثم بين السلطة الوطنية والقوى التقليدية التي صارت تستمد هيبتها من النظام وتعمل لمصلحته في الوقت ذاته. وازدادت داخل مجتمع الزوايا أعداد المتعلمين تعليمًا حديثًا، وفتحت أمامهم أبواب بعض الوظائف الإدارية والقضاء والترجمة وغيرها، ما قلل من مكانة الأسر الدينية التي كانت تحتكر مناصب تقليدية (القضاء ـ التعليم... إلخ)[31].

هكذا شهدت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية وضعًا متعارضًا في موريتانيا، ماثلًا في بقاء النظام الاجتماعي الطبقي الذي كان قائمًا من قبل، وتقلص في الوقت نفسه نفوذ الرؤساء التقليديين والمشائخ الروحيين، عماد هذا النظام الاجتماعي، كما استفحلت نزعة الانقسام داخل القبائل بفعل طول مقام رؤسائها في سان لويس، قاعدة مستعمرة السنغال، وظهور الأسر الكبيرة البارزة على حساب البطون، وبرزت في هذا النطاق نزعة الهجرة بين الشباب إلى مدن مستعمرة السنغال بحثًا عن التعلم والرزق، ما عزّز الروح الفردية وهلهل نظام الولاءات الريفية[32].

---

(30) سعد خليل، «موريتانيا الحديثة،» (رسالة ماجستير، معهد البحوث والدراسات العربية العالية، القاهرة 1977)، ج 2، ص 858.

(31) خليل، «موريتانيا الحديثة،» ص 855-859.

(32) خليل، «موريتانيا الحديثة،» ص 859 وما يليها.

بعد أن رسمت الإدارة الاستعمارية حدود الصراع داخل القبيلة ومستوى العلاقات واتجاهاتها، أُعيد تأسيس معايير الصراع على السلطة والغنيمة كما كانت قائمة في المجتمع التقليدي، بحيث صار النبيل والتابع يتنافسان في النميمة والوشاية للإدارة، وهي تعطي الأولوية بحسب كفاءة الواشي في عمله، لا بحسب مكانته الاجتماعية والرمزية[33]. وبدلًا من المِنح والعطايا والضرائب العُرْفية التي كانت تحصل النخبة عليها من مجتمعها ضمن شبكة من العلاقات العرفية والمغلفة بسلوكيات تخفف من وقعها على الحس الأخلاقي العام، برزت تلك العلاقات في أنماط زبونية فجة ووقحة وعارية من أي مضمون مجتمعي وقيمي يسيّرها الأعيان (= الأمراء، المشائخ، الفقهاء، القادة) كما كانوا، لكنهم صاروا هذه المرة جزءًا من آليات جديدة توجههم وتتحكّم في رؤيتهم المجتمع، كما منحتهم الإدارة الفرنسية تعويضًا في شكل رواتب شهرية بعد أن أصبحت الإدارة هي من يجبي الضرائب رسميًا، ولو عبر وسطاء، وهي سياسة تحديثية استعمارية مكشوفة تضمن ولاء الوجهاء والتحكّم فيهم، وتمنعهم من سلطتهم التقليدية في حال أرادوا التمرد على السلطة الاستعمارية.

لذلك، وجدت فئة الوجهاء في الصورة الجديدة بفضل الإدارة، وهي التي تنتج رأس المال الرمزي بعبارة بيار بورديو[34] (P. Bourdieu) وتمنحه بحسب ما تريد وفقًا لسياسة التحكم في المجال البشري والترابي، وتجعلهم أياديَ قذرة في مواجهة السكان ولومهم وحنقهم.

تلخصت محصلة التفاعل بين الإدارة والوجهاء في ذروتها في المُترْجِم (الذي تمت في ما بعد من خلاله عملية إعادة إنتاج مختلف مراتب النخبة البيضانية التقليدية. هذا بالقدر الذي كان لاحقًا العائق السياسي - الأيديولوجي

---

(33) راجع: Francis de Chassey, *De l'ordre colonial à l'ordre néo-colonial entre maghreb et afrique noire* (Paris: Anthropos, 1978), pp. 104-106,

وأحمد محفوظ ولد مناه، ميراث «السيبة» (نواكشوط: المطبعة الوطنية، د. ت)، ص 93 (بتصرف).

(34) راجع له: بيير بورديو، درس في الدرس، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي (الدار البيضاء: دار توبقال، 1986).

والاقتصادي أمـــام عملية تحديث النخبة والمجتمـــع)[35]، أي إن المُترجمَ كان التجسيد المادي لنتائج تلك العلاقة التســـخيرية والزبونية، فهو يمثلها ويتمَثّلُها، ويشـــكّل أيضًا الولادة التقنية لها. «ولقد اتخذت وظيفة المُترْجم لاحقًا أشكالًا مختلفة ترجمت عمومًا على المســـتوى الســـلطوي الاقتصادي بشكل له وزن سياســـي محســـوس». وهكذا نتج من إدماج النخبة البيضانية (شـــيوخ العشائر والمُترجمين) الشـــامل، داخل نطاق الإدارة الاستعمارية... إلخ، نمط سلطوي مشوّه على امتداد أرض البيضان، وبذلك اكتست الهيمنة الفرنسية الشاملة طابع تحديث «تخلّف» النخبة العشائرية البيضانية[36] المستمر.

كانت العلاقة بين الإدارة الفرنسية والوجهاء هي التي أنتجت بذور الحالة الزبونية لدى الســـلطة في دولة الاســـتقلال، ولا تزال، لكنها تطوّرت وتعقّدت بحســـب تطوّر وتعقيد حياة المجتمع وأجهزة الدولة، وتبدو كما لو كانت هي الشـــرط التاريخي لإنتاج إبيســـتيمية الزبونية في قلب تلك العلاقة خلال العصر الاستعماري.

بذلك «قامت الإدارة (الاســـتعمارية)» بإعادة رســـم خريطة أدوار شيوخ العشـــائر وفق أوامرها بصورة محددة ومســـتقلة عن مُثُل البيضـــان وأعرافهم. وأصبح نظـــام الإدارة البيروقراطي المؤسســـي هو الموجّـــه النهائي لتصرفات شيوخ العشائر على المستوى الســـلطوي، بغضّ النظر عن أعراف هذه العشائر وأخلاقياتها المألوفة اجتماعيًا عن ســـلوك «ابن الأُســـرة النبيلة» و«ابن الأسرة الصغيرة». إن ســـلطات الوجهاء الجـــدد في ظل التعامل مع الإدارة الفرنســـية شكلت أســـس القطيعة النهائية مع ثوابت القيم الأخلاقية الموروثة... إلخ، لأن ابن الأُســـرة النبيلة الكبرى أصبح موظفًا تابعًا لجهاز الأمن الإداري، ومسؤولًا عن عشيرته أمنيًا في المقام الأول أمام الحاكم العسكري الفرنسي[37].

نتـــج من تلك العمليـــة – أي عملية تفكيـــك وحدة القبائل المســـتمرة –

(35) ولد مناه، ميراث «السيبة»، ص 94.

(36) ولد مناه، ميراث «السيبة»، ص 94.

(37) ولد مناه، ميراث «السيبة»، ص 100

استقلال القضاء عن الإدارة على مستوى الأحوال الشخصية، حيث تحقق للإدارة هدفان متكاملان: الاستمرار في تفكيك إمكانات السكان عند تعلق الأمر بتهديد الأمن، وتطبيق الإدارة لمسطرة الإجراءات المدنية والجنائية بكيفية عززت اعتماد السكان على هذه الإدارة على الرغم من رفضهم لها دينيًا وسياسيًا[38].

ظهرت الإدارة الاستعمارية وكأنها قضت على «السّيْبة» التي كانت قائمة، لكنها أسست على المستوى الأيديولوجي والسياسي قواعد سيْئة جديدة طبعت علاقة شيوخ العشائر والأهالي بتنافر خلقي حاد يتجسد في استيعاب كامل للنخبة البيضانية بعد نهاية المقاومة المسلحة في عام 1934، وتصاعد دور المُترجِمين على مستوى الإدارة بوصفها النواة الأولى لتكوين النخبة السياسية البيضانية التي تولت قيادة الدولة الوطنية من عام 1960.

في أقل من ربع قرن، حُيِّدت بالتدريج الأُسر الدينية والعلمية داخل المدن التاريخية والقرى التي برزت في عهد الاستعمار، وتم التمكين للنخبة الجديدة من مُترجِمين وكتّاب وإداريين، وجرى «إنزالها» انتخابيًا - بـ «المظلات» - عبر الإغراءات والضغط في مراكز انتخابية خارج مجالات النفوذ التقليدي للأُسر الدينية الصوفية. وكان مختار بن داداه أبرز شخصيات تلك النخبة وأوضح الأمثلة على إنتاجها وتحييد خصومها[39].

أطاح التحديث الاستعماري نخبة العلماء والمشائخ الصوفيين ورؤساء القبائل، وقضى تقريبًا على بعض مظاهر الاستغلال، لكنه لم يعطِ بدائل مجتمعية تحل محل تلك العلاقات القديمة التي كانت تحقق بعض التوازن والتكامل والتعويض عن الضرر الفردي والطبيعي وحالات الفوضى وانهيار الأمن والمجاعة، في ظل اقتصاد الشّح والنذْرة الذي كان قائمًا.

---

(38) ولد مناه، ميراث «السيبة»، ص 101

(39) راجع: محمد سعيد القشاط، خي بابا شياخ وآثاره الأدبية (د. م.: [د. ن.]، 2004)، ص 70-81 (الشيخ سيديا وآل داداه).

صعدت طبقة المُترجِمين والكُتّاب وحلّت بالتدريج محل المشائخ والعلماء والرؤساء، لتكون وسطاء مع السكان، ثم تراكم رأس مال رمزيّ جديد مكّنها، بدعم استعماري علني، من التحكم في تدبير الشأن العام، بعد أن شعر الفرنسيون بتنامي الوعي الوطني منذ عام 1945 وتطوّر الحركة الوطنية، فسارعت بالتهيئة للاستقلال الداخلي، ثم الكامل لتفادي وصول القوى الوطنية إلى السلطة عبر النضال الديمقراطي السلمي.

أ - التنظيم الإداري والضريبي الاستعماري[40]

حُوِّلت موريتانيا إلى مستعمرة في عام 1920، فأصبحت تتمتع باستقلالية مالية وإدارية، تحت سلطة الوالي الفرنسي الذي يخضع للوالي العام لأفريقيا الغربية الفرنسية. وقُسّمت البلاد إلى دوائر تضم معظم سكان موريتانيا الحالية، وأكثريتهم في الأقاليم الشرقية التي هي مركز الثقل البشري والثقافي. وكانت كل دائرة تحت سلطة إداري يسمّى الحاكم، مسؤول عن ضمان الأمن والتسيير المالي والإداري لشؤون إدارته، حيث يقوم بتعيين رؤساء البطون في القبائل، ويسهر على تعيين مقدار الضريبة ويحرص على جبايتها بانتظام.

تحت السلطة الاستعمارية مجموعة من رؤساء القبائل ورؤساء البطون داخل كل قبيلة، ومساعدون للجيش مُكلّفون بجباية الضرائب من الأهالي والإبلاغ عن الإخلال بالأمن أو النكوص عن تنفيذ أوامر الإدارة الاستعمارية.

ب - الضرائب الاستعمارية[41]

قلصت الإدارة الاستعمارية الفرنسية امتيازات المحاربين ورجال الدِّين، ثم أزالتها تقريبًا، وأحلت بدلًا منها سياسة ضريبية فاعلة بالغة العنف والصرامة،

---

(40) في شأن التنظيم الإداري الاستعماري، راجع: Geneviève Désiré-Vuillemin, *Contribution à l'histoire de la Mauritanie de 1900 à 1934* (Dakar: Editions Clairafrique, 1962).

ومحمد الراضي، السياسة الاستعمارية في موريتانيا (نواكشوط: [د.ن.]، [د. ت.])، ص 98-131.

(41) أفدنا هنا من مراجع عديدة، منها: خليل، «موريتانيا الحديثة،» ج 2، والراضي، ص 78 وما بعدها وص 98 وما يليها.

حملت نفَسًا تحديثيًا قسريًا فوقيًا ومشوّهًا وتفكيكيًا، أنتج الرشوة والانقسام المجتمعي وثقافة النميمة والولاء للحاكم، والتبعية لكل ما هو رسمي، وهو ما ظل ثابتًا مؤسسيًّا في علاقة المجتمع بالدولة في موريتانيا إلى يوم الناس هذا، مع ما تراكم تعقيدات ومُكرهات وأدواء النزعة السلطوية التي ابتلعت الدولة وأفرغتها من مضمونها، ومارست وتمارس الابتزاز في حق المجتمع بكل الوسائل.

تراوحت الضرائب الاستعمارية بين الضريبة الشخصية التي تُحتسب على أساس ثروة الشخص أو الأُسرة، وتُفرض على من تتجاوز أعمارهم عشرة أعوام، وضريبة العشور التي تشمل المحاصيل الزراعية كلها، وضريبة رسم العبور، وضريبة الرعي، وضرائب العمل اليدوي الإجباري، وضريبة حمل السلاح... وغيرها.

شكّلت هذه الضرائب الاستعمارية ترسانة ضخمة من القمع المؤسسي والمادي والرمزي لمجموع السكان الذين كانوا عمليًا يخضعون للابتزاز اليومي والشهري والسنوي، وللرقابة الكاملة على تحركاتهم ومعاشهم إلى درجة جعلت المجال الموريتاني سكانيًا وترابيًا تحت الضبط والضبط الإداري التحكمي وما يصحبه من ممارسات الإذلال والإخضاع والتوجيه والسيطرة.

رافق هذا التنظيم الإداري والضريبي عمل حثيث على نشر المدرسة الفرنسية في معظم الدوائر المحلية، من أجل تخريج أطر من درجة عادية تقوم بالتوسط بين الإدارة والمواطنين، والقيام بالمهمات الإدارية العادية، كما تضمن ولاء النخبة المتعلمة لفرنسا والحضارة الفرنسية.

ج - المدرسة الاستعمارية وإنتاج النخبة السلطوية

سعى الاستعمار الفرنسي إلى ترسيخ لغته وثقافته في السنغال، قاعدته الأولى، وجسره إلى موريتانيا، منذ أوائل القرن التاسع عشر، ومرت تلك العملية بمحطات عدة بين عامي 1814، تاريخ أول إرسالية تعليمية، و1855، تاريخ إنشاء مدرسة لأبناء الأعيان، وفي عام 1903 أُعلنت مجانية

التعليم[42]. وجاء في قرار صادر بتاريخ 10/ 5/ 1924 تأكيد أن «الفرنسية هي وحدها اللغة المستعملة في المدارس. ويُحظر على جميع المعلمين التحدث مع التلاميذ باللهجات المحلية»[43].

واجهت المدرسة الاستعمارية رفضًا واسعًا من السكان المحليين، كان أشبه ما يكون بالمقاومة المعنوية الرمزية، لكنه في النهاية فوّت فرصة تاريخية كان في إمكانها منح النخب الوطنية التغلغل داخل الإدارة والتحكم في مصير الدولة المستقبلية. لكن قلة من «المحظوظين» دخلت مدرسة أبناء الأعيان في مستعمرة السنغال، وتفرّقت بها السبل عند تخرجها منها بين من اختار أن يكمل دراسته ليكون ترجمانًا ومن اختار أن يكون إداريًا أو معلمًا. وتكوّنت بالتدريج طبقة من المترجمين والإداريين والكتّاب ارتبطت بالجهاز الاستعماري أكثر من غيرها، ودانت له بالولاء التام.

كانت السياسة التعليمية الجديدة تحذر تحوّل التّمدْرس إلى وعي سياسي، فسعت إلى توجيهه نحو الغايات الاستعمارية البحت. وعلى الرغم من الرفض الأهلي للمدرسة الفرنسية، إلا أن أعدادها تطوّرت بالتدريج، وازدادت نسبة الإقبال عليها تحت الضغوط السياسية الاستعمارية والحاجات الذاتية للعمل والرزق.

كان هناك مدرسة أقيمت لأبناء الأعيان في غرب البلاد. ثم تطورت أعداد المدارس القروية وتلك المؤسسة في المدن الرئيسة، لكن مدرسة سان لويس التي كان فيها قسم يسمى مدرسة أبناء الأعيان، قامت بالدور الأعظم في إنتاج النخب الاستعمارية، من مترجمين وكُتّاب الذين أصبحوا الأداة الرئيسة في تكريس السياسة الاستعمارية وتوابعها المؤسسية.

---

(42) خليل النحوي، بلاد شنقيط: المناورة... والرباط: عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1987)، ص 346.

(43) النحوي، بلاد شنقيط، ص 347.

بعد مقتل كوبولاني بدأ المترجِمون يظهرون كوسيط بين الإدارة والسكان وكطرف في الصراع على الغنيمة والسلطة: أعادت هذه النخبة مختلف صور «السّيْبة» تحت لواء الإدارة الفرنسية: نهب السكان، كي يحصلوا على تبليغ حقهم إلى الحاكم الفرنسي، وصارت اللغة الفرنسية، أو «الكلام الأجنبي»، يكتسب قداسة بالغة لأنه يمكن أن يحكم على إنسان بالموت وقد يحييه ويضعه في أعلى المراتب بحسب المبلغ الذي يدفعه هذا الطرف أو ذاك. وهكذا صار أبناء الذوات من المشائخ والعلماء والقادة يتلقون ثقافة مختلطة تجعلهم أعوانًا وخدمًا للإدارة الاستعمارية، ويتلقون ثقافة متناقضة من الفرنسية والأدب الفرنسي وتاريخ فرنسا، ونتفًا من العربية والعلوم؛ كما لم تكتسب وظيفة المترجم طابعًا تحديثيًا وحداثيًا جديًا، بل كانت مجرد إنتاج نخبة أُسرية عشائرية طيعة للحكام، عنيفة ضد مجتمعها، وهي الخميرة الأيديولوجية المسؤولة عن تخلّف النخبة الموريتانية المعاصرة التي قادت مشروع الدولة الوطنية وسيّرته[44].

كان المترجِمون أداة لتعميم اللغة الفرنسية بين أبناء الزوايا التي كانت النخبة العربية الحامية للثقافة الوطنية. وكانت الصورة النمطية للمُتعلّمين بالعربية سيئة وقادحة، تقابلها دعاية عن كفاءة الإداريين الفرنسيين وسلوكهم المحترم صوريًا تجاه السكان! وعلى هذا الصعيد كانت وظيفة «المترجم» تبدو بمنزلة القاعدة الاجتماعية للزبونية الإدارية والمجتمعية التي أسست لطفيلية المسؤولين الإداريين والسياسيين الموريتانيين حتى الآن؛ فها هو مختار بن دادّاه، وهو تُرْجمان بارز محظوظ أصبح أول رئيس لموريتانيا، يصف وظيفة التُّرْجُمان بأنها «طريق أصحاب الشهادات القلائل... الأكثر موهبة [من هؤلاء]- والأقوى وساطة خصوصًا فيصبحون تراجمة عقدويين. و[يقول أيضًا] سبق أن بينتُ أهمية دور الترجمان في الإدارة الاستعمارية»[45]. ويضيف متسائلًا[46]:

---

(44) ولد مناه، ميراث «السيبة، ص 102.

(45) مختار ولد داداه، موريتانيا على درب التحديات (باريس: منشورات كارتالا، 2006)، ص 82.

(46) ولد داداه، ص 83.

«ما سرُّ أهمية وظيفة التُّرْجمان؟ إن مرد ذلك هو أنها أكثر الوظائف تشريفًا لمن يتقلدها من الأهالي آنذاك، فضـلا عن كونها أكثرها مردودًا ماديًا بالنسبة إلى ضعيفي الذمة... لأن الترجمان هو الساعد الأيمن للحاكم، والوسيط الرسمي الذي لا مفر منه غالبًا بين هذا الأخير ومرؤوسيه»، وبالذات الزعماء التقليديين للمجموعات القبلية في موريتانيا الناطقة بالحسّانية، والقروية والكانتونية على ضفاف النهر. وبناء عليه، فإن الترجمان هو الشخصية الثانية في السلّم السياسي والإداري في المركز المعني بعد الحاكم المعيّن من الناحية العملية، ومن ثم الشخصية الأهلية الأولى في المقاطعة. لذا، فإن «جميع الزعماء والوجهاء يخطبون ودّه، ويبحثون عن دعمه، بمن فيهم من أمراء أتى وجِدوا، وزعماء قبائل وأفخاذ، وتجار ووجهاء، فالترجمان بحكم وظيفته هو المستشار الدائم للحاكم في جميع الشؤون الأهلية في الدائرة الإدارية. لذا، كان في وسعه [...]، وتبعًا لطريقته في الحديث عن هذا الزعيم أو ذاك، أن يؤثر في رأي هذا الحاكم تجاههم، وفي حال المنازعات داخل القبيلة الواحدة، أو بين قبائل مختلفة، يصبح الترجمان دومًا المحامي غير المعلن لدى الحاكم عن هذا الطرف أو ذاك [...] وأصبح بعض المترجِمين زعماء قبائلهم، ومنحتهم معرفتهم باللغة الفرنسية وبمداخل الإدارة الاستعمارية حظوة لديها، إذ كان في وسع هذه الإدارة أن تمنحهم أهمية لا يخولهم إياها وزنهم الخاص كزعماء مجموعاتهم»[47]. ويؤكد هذا أن «الرأي شبه السائد وقتها... وهو أن المُترجِمين كلهم مرتشون»[48]، وهي صورة بارزة في المخيلة الشعبية الوطنية، وفيها كثير من الصواب والواقعية.

تأتي وظيفة الكتَبَة في المنزلة الأولى بعد وظيفة التُّرْجُمان بوصفها مهادًا للوصول إلى هذه الأخيرة، وقد يبقى الكاتب في عمله العادي من دون أن يترقى. ويعطي مسار حياة الرئيس الأول مختار بن دادّاه، أبرز معالم تكوين الترجمان ونفسيته وثقافته في ظل الإدارة الاستعمارية.

(47) ولد داداه، ص 83.

(48) ولد داداه، ص 84.

كان مختار سليل أسـرة وثيقة الصلة بالإدارة الاستعمارية؛ إذ التحق عمُّه مختار باكرًا بسـرية الهجّانة التابعة للقائد الفرنسـي فرير جـان، وعندما أكمل تعليمه الأهلي التحق الرئيس مختار بمدرسة بلانشـو (Blanchot)، وتضم قسمًا يسـمّى مدرسـة أبناء الأعيان، وهو معمل ممتاز لصناعة المترجِمين والكُتّاب الذين يدينون بالولاء للإدارة الاسـتعمارية[49]. وكانوا يحظون بامتيازات معتبرة ليس أقلها تسـخير الأهالي لأي ترجمان يمر بهم، ليختار الضيافة التي تلائمه زمانًا ومكانًا ونوعًا[50]. وقد يبدو الشـبه قويًّا بين مدرسـة أبنـاء الأعيان تلك ومدرسة شملان في لبنان التي اشتهرت باسم «مدرسة الجواسيس»!

اختير مختار بن دادّاه، ابن أسرة ذات ولاء للإدارة، وعمل عمُّه مساعدًا في الجيش الاسـتعماري، وكان له دور بارز في تنبيه القوة الاستعمارية إلى وجود جيش المقاومة في الشـمال بعد عملية اغتيال منظّر احتلال موريتانيا كوبولاني في عام 1905[51].

لا يصـرّح الترجمان مختار بـن دادّاه - أول رئيس للبـلاد - بمعلومات كافية عن أسـباب انتقاله إلى أقصى الشـمال، حيث تدرّب على الترجمة على يد الضابط بيسلاي، لكن يظهر أن ذلك كان لغاية مرسومة، تمكن فيها الضابط الفرنسي من إخضاع الترجمان الشاب لرقابة حقيقية وفهم دقيق لنفسيته واطّلاع وافٍ على أفقه الثقافي وأحلامه وسـلوكه الشخصي، ما لم يكن عبثًا أو صدفة، بل يبدو كمـا لو كان انتقاء للشـخص «الوطني» الملائم ليحـل محل الحاكم الفرنسي في حكومة الاستقلال الداخلي.

هذا الغموض بارز في إشـارة مختار إلى أنه في عام 1946 تلقّى نصيحة من أصدقائه تدعوه إلى الترشـح نائبًا في الجمعية الوطنية، وهو تبرير غير كافٍ لذلك الطموح المبكر في وقت كانت فـرص مختار لولوج ذلك الباب ضئيلة، قياسًا بالمعطيات العادية التي يمتلكها قبل أن يتمرّس بالسلطة.

(49) مذكرات مختار، ص 84-85.

(50) مذكرات مختار، ص 92.

(51) القشاط، خي بابا شياخ وآثاره الأدبية (د. م.: [د. ن.]، 2004)، ص 74.

ثالثًا: من النضال الوطني إلى اللحظة الليبرالية[52]

بدأت أغلبية الأقطار العربية غداة الاستقلال بديمقراطيات حديثة. وكان لنمط النضال من أجل الاستقلال تأثيره في المسيرة السياسية بعد الاستقلال، وكانت موريتانيا من هذا الصنف، من هنا شهدت ما يسميه غسان سلامة «اللحظة الليبرالية»[53]، أي إنها أصدرت دستورًا، وأسست مجالس نيابية، وسمحت بالتعددية السياسية في صورة أحزاب، وعرفت نقابات ومنظمات شبابية. والسبب هو دور النخبة السياسية التي قادت النضال الوطني في الخمسينيات، وهي ذات تعليم حديث نسبي، وصار بعضها مترجمين وكتابًا وإداريين ومعلمين، ثم سعت لبناء أحزاب مثل: الوفاق والنهضة والتجمّع...

يدل تكوين النخبة الوطنية على أن المدرسة الفرنسية أخرجت رجالًا وطنيين لأنهم لم يكونوا تابعين لسياسات الاحتواء والتفريق الاستعمارية، بل أفادوا من تكوينهم الحديث في اكتساب الوعي السياسي وخبرة النضال الوطني من أجل الاستقلال الكامل والدولة الديمقراطية لجميع مكوناتها العرقية والثقافية. وحصلت موريتانيا على مجلس نيابي قبل الاستقلال ضمن عملية الاستقلال الداخلي الأفريقي منذ عام 1957. وتعود تلك اللحظة الليبرالية إلى ما أفضى إليه مناخ الحرب العالمية الثانية من توجُّه فرنسي لتنظيم المستعمرات على نحو أقل تبعية، واستجابة لمبادرة المفوض الفرنسي للمستعمرات في مؤتمر برازافيل 30 كانون الثاني/ يناير 1944 الذي أقر منح أقاليم المستعمرات ما وراء البحر (pays d'outre-mer) جزءًا من السلطة والتسيير المحلي، وتمثيلها بنواب في البرلمان الفرنسي.

وجدت تلك السياسة تقنينها في دستور 27 تشرين الأول/ أكتوبر 1946

---

(52) راجع: Chassey, *De l'ordre colonial à l'ordre néo-colonial*, pp. 62-1011 et 111- 212, et Miske, «La Lutte des classes.»

(53) غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، سلسلة الثقافة القومية؛ 10 (بيروت: مركز دراسات الوحدة، 1987).

الذي ينص على قيام الاتحاد الفرنسي، وصارت موريتانيا إقليمًا مميزًا ضمن مجموعة غرب أفريقيا الفرنسية (AOF)، وجرى التنافس على من يمثّلها في البرلمان الفرنسي، وجرت المنافسة بين الزعيم حرمة بابانا وخصمه الفرنسي إيفون رازاك الجزائري الأصل.

اتحد شيوخ العشائر وشيوخ التصوف والمترجِمون في أثناء الدورات الانتخابية 1946-1951 خلف الإداري الفرنسي إيفون رازاك، والسنغالي يحيى انجاي ضد أحمدو بن حرمة، وهو مناضل وطني، تحت شعار زائف هو الخشية من هيمنة الأخير وقبيلته على المشهد السياسي: هنا بدأ تكريس الانقسام القبلي وتحطيم النهضة الوطنية.

فاز حرمة في عام 1946 بمقعد نائب عن مستعمرة موريتانيا في البرلمان الفرنسي، وأظهر مواقف وطنية وقومية، واتصل بمكتب القاهرة المغاربي، ووقف بشجاعة منافحًا عن القضية الفلسطينية في البرلمان الفرنسي. وردّت فرنسا بتأسيس الحزب التقدمي الموريتاني في عام 1947 مكوَّنًا من المترجِمين (الموالين) وشيوخ القبائل وقيادات من الزنوج الوافدين مع الإدارة الاستعمارية، كمساعدين للجيش. وبرهنت الانتخابات وفوز حرْمة عن هيمنة الوعي المقاوم وتطور الوعي الوطني وبداية صعود الحركة الوطنية الموريتانية.

كان الحزب التقدمي الموريتاني هو الرد الأيديولوجي على الحركة الوطنية ومشروعها لنيل الاستقلال وبناء الدولة الوطنية الوفية لقيم ومصالح المجتمع ضدًا على مشروع المترجِمين والإدارة الاستعمارية. وكان مشروع الحزب هو التوفيق بين تلك الأطراف المتصارعة على مصالحها وخشية تفكك حلفها أمام الحركة الوطنية.

1 - الحركة الوطنية (1946-1956)

جاء قانون الإطار في 23 حزيران/ يونيو 1956 مقدّمة للاستقلال الداخلي، وتكوّنت سلطة تنفيذية مصغّرة محدودة في ظل حاكم فرنسي يكون

نائبه من سكان المستعمرة[54]. وتم في إطار «إصلاح» أوضاع المستعمرات في غرب أفريقيا إعطاء الأقاليم المستعمرة حق انتخاب ممثّلين لها في البرلمان الفرنسي. وهكذا أُفسح المجال أول مرة أمام بروز الحركة الوطنية التي استطاعت بخطابها التعبوي وإمكاناتها المحدودة وانتظامها الهش أن تهزم المرشح الفرنسي رازاك الذي كانت تدعمه الإدارة الاستعمارية المشرفة على الانتخابات التي أُجريت في تشرين الثاني/ نوفمبر 1946. واستُغلّ التعارض بين الطرق الصوفية، ومورس ضغط على القبائل التي رفضت المرشح الاستعماري، فتمكن مرشح الإدارة الفرنسية يحيى انجاي من الفوز في ما بعد في عام 1951.

يقدّم بيار مسمير (P. Mesmer)، وهو إداري فرنسي كان يشغل منصب والي إقليم آدْرارْ في شمال غرب موريتانيا (1950-1952) ثم حاكم مستعمرة موريتانيا (1952-1954)، في تقريره السياسي في عام 1950 وصفًا للحياة السياسية الموريتانية قائلًا[55]: «**إن السياسة بحد ذاتها لا تهم مجموع السكان الموريتانيين، لكن على مستوى كل قبيلة وعلى مستوى كل بطن وحتى على مستوى كل فرد منها، توجد أحقاد دفينة ومنافسات قديمة تتجدد عند كل إطلاق رصاصة، وتجد لها في اللعبة السياسية حقولًا مغلقة تستطيع داخلها الاحتكاك بحرّية**... لم تترد الشخصيات الدينية في وضع نفوذها القوي جدًا غالبًا في خدمة الأحزاب السياسية. ومن الصحيح في موريتانيا أن السياسة ليست إلّا استنساخًا للمواقف على مستوى جديد من التعارضات التقليدية: التعارض بين الاتجاهين الكبيرين [الطريقتين الصوفيتين] التجانية والقادرية، والتعارض داخل القادرية بين الفاضلية والبكائية. وبالضرورة نرى على هذا المستوى أن التجانيين [...] يناضلون في صفوف حزب الوفاق الموريتاني لأن القادريين هم المساندون الأساسيون للاتحاد التقدمي الموريتاني».

---

(54) راجع: De Chassey, pp. 87-88 et pp. 200-256,
وأيضًا: ولد مناه، ميراث «السيبة»، ص 103-106.

(55) بيار مسمير، «تقرير سياسي سنة 1951،» تعريب سيدي إبراهيم محمد أحمد، المجلة الموريتانية للقانون، العدد 2 (2005).

يكشـف أحد تقارير الإدارة في سـان لويس عن خلفية السياسية الفرنسية الخفية لتشـويه الحياة السياسـية: «في حدود الإدارة، يجب اعتبـار أن هناك سياسة واحدة يمكن اتّباعها: في إطار الحاضر، هناك مؤسسات ديمقراطية تثبت وتمارس سلطة المخزن [الإدارة]، ومن دون تساهل يجب عدم السماح للنشاط السياسي بتجاوز الدور الذي يخصه، وفي النهاية مساندة شيوخ القبائل والأطر التقليدية التي تشكل جزءًا حقيقيًا من المخزن»(56).

تعكس ألفاظ هـذا التقرير الحدود التـي رسـمتها الإدارة لمعايير اللعبة بكاملها، بكيفية يسـتحيل في ظلها تبلور فضاء سياسي وطني خارج نطاق قلب موازين السلطوية الدينية - العرفية تحت هيمنة حلف الإدارة الفرنسية في سان لويس، وهو مظهر بارز من عملية التحديث السياسي الاستعماري المشوّه الذي سينتج السلطوية ويكرسها لترثها النخبة التي ستحكم الدولة الوطنية.

2 - مشروع الدولة الوطنية

نُقل مفهوم المواطَنة من الحقل الثقافي السياسي الفرنسي منذ عام 1946، واقتنع الجميع بحرّية الممارسة وكرامة المواطَنة وقيمتها. وجرى الاندفاع لتعبيد الطريق أمام تنصيب الترجمان مختار «المواطن»، بدلًا من الحاكم الفرنسي بيار مسـمير، لكن المختار استغنى بعد الاسـتقلال المعلن عن تلك القيم القانونية والسياسية وإفراغها من مضمونها مباشـرة بعد وصوله إلى السلطة. كما حصل اسـتغناء تصاعدي ومتدرج عن ذلك المفهـوم وما يتصل به بعد تسـلّم زمام الدولة الوطنية التي تزامن اسـتقلالها مع إلغاء التعدديـة الحزبية وحرية الرأي اللتين طبعتا الممارسة السياسية الوطنية في كنف الاستعمار الفرنسي بين عامي 1946 و1956، وهي أيضًـا الفترة الذهبية للممارسـة التعددية الحرة. وذلك يعني أن المناخ الديمقراطي في ظل الاسـتعمار كان أداة لتحييد المجموعات المسـتنيرة ذات القيم الرمزية حتى تلك التي شـرّعت دخول الاستعمار، مثل أُسرة آل الشـيخ سـيديّا، والتمكين لنخبة المُترجِمين ماثلة في مختار وزملائه،

(56) ولد مناه، ميراث «السيبة، ص 106.

عبر انتخابات وممارسات سياسية مرنة ومفتوحة، لأن الأُسر التقليدية الأميرية، ولا سيما العائلات الطرقية الدينية وثيقة الصلة بالاستعمار كانت مهيمنة وتمنع خصومها، حتى من بني عمومتها، من التقدم المهني والسياسي. لكن الإدارة الفرنسية سعت إلى اختراق تلك الهيمنة، ودعمت خفية النخبة المدنية، مثل مختار وغيره من المُترجِمين والكتّاب، وهيّأتهم لدور مقبل في ظل الانفتاح النيابي. وكان ذلك جزءًا من عملية إطاحة النخبة التقليدية التي تمثّل وجهًا من الإجماع التاريخي الأهلي، بغضّ النظر عن مواقفها السياسية، بغية تنصيب نخبة حديثة شكليًا وتابعة لمشروع الإدارة الاستعمارية بلبوس وطني تصلح للمرحلة الجديدة[57].

يرى الباحث أحمد محفوظ مناه أن المجتمع المحلي اعتبر أن تولّي مختار بن داداه السلطة محل مسمير اندرج فحسب ضمن حركة تنقلات كبار موظفي تلك الإدارة الاستعمارية من مكان إلى مكان، ليس إلّا[58]! أي إنه لم يتغير شيء كبير. ويرى الكاتب محمد محمود ودّادي أن من الأسباب التي عجلت بمنح الاستقلال السياسي هو استباق انطلاق حركة وطنية تناضل من أجل الاستقلال بوسائل العنف والثورة، لذلك كان الإسراع في تعميم الحكم المُعمّم في باقي المستعمرات للمحافظة على النفوذ الفرنسي[59]. ولهذا قفز المكبوت الوطني ضد الاستقلال المزعوم، وكانت ردّة فعل الحركة الوطنية هي الرفض المطلق للاستقلال الكاذب، وتولّي قيادة الدولة شخص من أعوان الإدارة الفرنسية، وزكّى مسار الحوادث شيئًا من تلك الطروحات، وبعضًا من هذه المخاوف.

يتجلّى ذلك في التطابق المطلق بين الصورة التي يقدمها فرانتز فانون[60]

---

(57) وصف بشير نافع مسار هذه العملية في البلاد الشرقية، راجع: بشير موسى نافع، «حول انهيار المجتمع الإسلامي التقليدي،» مجلة الاجتهاد (1993).

(58) ولد مناه، ميراث «السيبة»، ص 107.

(59) محمد محمود ودادي، تجربة وزير مدني في حكم عسكري، 1985-1987 (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008)، ص 171.

(60) فرانتز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (بيروت: دار القلم، 1985)، ص 12 وما يليها.

وتجربة انتقال التعبئــة الحزبية الموريتانية من فتــرة 1946-1961 من ميدان البحث عن مشروع صوغ إجماع سياسي وثقافي لبناء مشروع أمّة، إلى تكريس تغييب هذا المشــروع واســتبداله بصيغة ميثاق تضامن النخبــة في ظل حزب الشــعب، خصوصًا حين يتم فضح مغزى تصفية المترجميــن للوجهاء، وهي العملية التي كسرت بنى المجتمع الأهلي وأصابته بشلل تزامن مع لحظة تضامن نخب المترجِمين داخل أجهزة الدولة ضد أي مشاركة شعبية في الحكم. وهكذا بدأ مسار بناء قاعدة استبداد النخبة العشائرية الجديدة (الأقلية) التي ظهرت في ثوب مســتعمرين جدد، بعد أن فرضت فرنسا سيطرة هؤلاء المترجمين الشاملة علــى الدولة والمجتمــع، ابتداء من تصفية حــزب النهضة الوطنيــة في أوائل الســتينيات، ثم تصفية الوجهاء ماديًا ومعنويًا بوساطة جهازي الدولة والحزب، وبذلك كوّن مجتمــع النخبة المهيمنة على الدولة قاعــدة الإلغاء الأيديولوجي لدور المجتمع الوطني بمختلف شرائحه، بالقدر الذي مثّل جهاز الدولة الأداة الرئيســة لانخراط مجتمع النخبة في النمــط الثقافي لمدينــة داكار الفرنكو-ســنغالية. وبذلك كانت تلك العملية جزءًا من مســار إطاحة البنى الاجتماعية وتشــويه عناصر الإجماع المجتمعي، مع غياب بدائل ملائمــة حديثة وواقعية وأصيلة غير مفروضة على المجتمع وهويته وخصوصيته.

إن الطبيعة الفظــة واللاعقلانية (واللاأخلاقية) للنخــب البيضانية الوطنية المعاصرة تتحدر جذورها السياســية - الأخلاقية من دون شــك من التنشــئة السياسية التي تلقّاها المترجِمون في كنف الإدارة الاستعمارية الفرنسية في سان لويس، وهي حزمة من السلوكات الفظة (التعالي على المواطنين واحتقارهم)، والنميمة والوشاية والخضوع والمذلة أمام الحاكم الأجنبي ثم «الوطني»[61].

هذا المسار للهيمنة الاســتبدادية لتلك الأقلية، واحتكار السلطات في يد رئيس الحــزب الواحد، يحلله باحثون فرنســيون بالقول «إن الحياة السياســية الموريتانية نشــأت واتخذت شــكلها العصري في إطار الاتحاد الفرنســي منذ

(61) فانون، معذبو الأرض، ص 111 (بتصرف).

عام 1946، حيث تجسدت في جهاز بيروقراطي مركزي مختص انطبع منذ باكورته الأولى بالبرلمانية والتعددية الحزبية، وفق المبادئ الدستورية التي تبلورت في ظل نظام الجمهورية الرابعة من النظام البرلماني لعام 1959، إلى النظام الرئاسي لعام 1961، إلى هيمنة الحزب الوحيد على الدولة عام 1966. وبمقتضى الدستور، تُعتبر موريتانيا دولة ديمقراطية، تضمن المساواة... القانونية بين مواطنيها... ورئيس الجمهورية سيبقى هو المرشح الوحيد للانتخابات الرئاسية ويحتكر السلطة التنفيذية ما دام الوزراء مسؤولين أمامه لا أمام الجمعية الوطنية. أمّا النواب، فقد قرر مؤتمر كيهيدي الاستثنائي عام 1964 أن يكون انتخابهم بواسطة لائحة وحيدة، وعليهم عند ترشيحهم تقديم استقالاتهم إلى الحزب... وإذا كان الحزب الوحيد يهيمن على الحياة السياسية، فإن النقابة الوحيدة، اتحاد العمال الموريتانيين، قد اعترفت بهيمنة الحزب عليها بمقتضى البروتوكول 22/ 12/ 1966. كما تقرر دمج أطر الجيش في حزب الشعب منذ عام 1969.. وهكذا، فإن مجموع السلطة ترتكز في يد المكتب السياسي للحزب الذي يفوضها لمختلف مسؤولي الدولة بحسب هواه.. إن الحكم في موريتانيا يبقى شخصيًا»[62].

«بهذه الكيفية إذن تمكنت نخبة المترجمين القائدة لجهاز الدولة من تحويل الأكثرية الاجتماعية إلى أقلية سياسية، وإلغاء دور المجتمع الأهلي سياسيًا وثقافيًا عن طريق أجهزة الدولة والحزب. وبذلك يتكرس مسار إفراغ الحق القانوني من مضمونه بشكل نهائي ليتم حصر هذا الحق في حدود الاستخدام الضروري لحماية النخبة ضد المجتمع الأهلي والمدني. يقول مختار بن داداه: علينا أن نبني وحدة صماء لمقاومة التخلف» [يقصد المجتمع التقليدي والنخبة الوطنية]... اختتم بها مؤتمر حزب الشعب في مدينة العيون في عام 1966. ويقول جان كلود آرنو في المؤسسات السياسية الموريتانية: «على الرغم من رواسب الاستعمار الفرنسي والتأثير الذي مارسه

(62) جان كلود آرنو، «المؤسسات السياسية الموريتانية،» المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، العدد 9 (1989)، ص 65 وما يليها عن: ولد مناه، ميراث «السيبة»، ص 111-112

النظام الفرنسي زمنًا طويلًا.. يمكن وصف موريتانيا بأنها دولة طائفية..»[63].

ظهرت الدولة الجديدة في شـكل إقصاء قانوني وأيديولوجي عنيف لدور المجتمع السياسـي الوطني الذي ظهرت نواته في عام 1946.. ثم الصراع بين القوى الوطنية، وبينها ذاتها، وبينها وبين الحـزب التقدمي تحت رعاية الإدارة الفرنسية، ثم التعارض بين الدولة والمجتمع، وهي الدولة التي تم تأسيسها على أرضية الحزب التقدمي الموريتاني السياسية والاجتماعية والأيديولوجية. وهنا يبدو تطابق مفهوم الدولة السياسـي والأيديولوجي مع تفرنـس النخبة الثقافي الاستتباعي بمنزلة تكريس للقطيعة بين إرادة المجتمع ودستور الأقلية المسيطرة في عام 1961، ما ضاعف التنافر بين النخبة الهجينة والمجتمع الذي تدّعي أنها تمثّله.

من ثم نجد أنفسـنا أمام مجموعتيـن مختلفتين داخل النخبة السياسـية الموريتانية؛ فنجد أن المجموعة الأولى ازداد عـدد أعضائها قبل عام 1925، وهي لا تتمتع إلّا بمسـتوى التعليم الابتدائي. أمّا أغلبية المجموعة الثانية التي ازداد عدد أعضائها قبل عام 1925 أيضًا، فـإن أكثر من نصف هؤلاء الأعضاء تجاوز مستوى التعليم الابتدائي، وأقل من النصف حاز شهادة الدروس الثانوية، في حين أن عددًا منهم أكمل دراساته العليا. إن أغلب أعضاء المجموعة الأولى بدأ حياته الإدارية في عهد الاستعمار موظفين مسـاعدين (مترجمين). كما أن نصف الأعضاء شغل مناصب تمثيلية، إن في الجمعيات المحلية أم الجمعيات الفدرالية أو الوطنية داخل الاتحاد الفرنسي، في حين أن الأغلبية كانت منتظمة قبل الاستقلال في الأحزاب المهيمنة التي شـجعتها الإدارة الاستعمارية، مثل الاتحاد التقدمي الموريتاني وحزب الجمهورية الموريتاني، وربما لا تزال هذه الرواسب التاريخية تفعل فعلها في الحياة السياسية الموريتانية[64].

يضاف إلى ذلك اسـتدعاء الموظفين الإداريين الزنوج من غرب أفريقيا،

(63) ولد مناه، ميراث «السيبة»، ص 112.

(64) آرنو «المؤسسات السياسية الموريتانية،» ص 68-65.

على الرغم من عدم حصولهم على جنسيات موريتانية، الأمر الذي زرع بذور العداء العرقي الثقافي بين العرب والزنوج، وهو في حقيقته صراع بين النخبة العربية وإداريين أفارقة من تركة الإدارة الفرنسية في غرب أفريقيا، بينما تتعلق النخبة الوطنية الزنجية الموريتانية بالقيم الأهلية ذاتها التي لدى العرب من مبادئ الإسلام واللغة العربية، وحتى الأنساب العربية كما هي الحال بين قبائل الفولّاني (Les Peules)[65].

على الرغم من الإجراءات التحديثية التي قامت بها حكومة الاستقلال، إلا أن تلك الإجراءات كانت لتكريس السلطوية؛ فمثلًا ألغى الرئيس مختار ضرائب المواشي التي كان يتلقاها شيوخ القبائل قبل عام 1968[66]، لكن ذلك لم يكن إجراء تحديثيًّا، بل اندرج ضمن منظور أيديولوجي - سياسي يستهدف تصفية دور شيوخ العشائر لمنع أي مفاصل مجتمعية معارضة، حتى ولو كانت تقليدية. كما أنه لم يستبدل التنظيمات القبلية بأدوات حديثة، لأنه قضى على التعددية، واعتبرها خطرًا على وحدة البلد المستقل الوليد!

يقارن ولد منّاه بين تلك العملية السلطوية ونظيراتها العربية، ولا سيما في تونس، ويبرز نتائجها: «هكذا عززت الدولة الوطنية وجودها السياسي - الأيديولوجي على أساس قطيعة سياسية واجتماعية وأيديولوجية مع الثقافة الوطنية، وأسست في نفس الوقت أزمة شرعيتها السياسية الماثلة في افتقارها إلى أسس دينية أو قانونية أو عرفية أو أيديولوجية تبرر خضوع المحكومين للحاكمين، خصوصًا بعد تكريس هيمنة الحزب الوحيد. وإذا كانت حكومة المختار افتقرت إلى أي أسس للشرعية، فكيف يمكن تبرير وصفه بأب الأمة وابنها البار ما يشبه ما يوصف به بورقيبة ورغم اختلاف المجتمعين، فإن فضح مآل التجربتين منطقي: مسلسل إلغاء دور الإمارات وطبقة الفقهاء وتصفية

---

(65) راجع: حماه الله ولد السالم، «الزنوج الموريتانيون بين التاريخ والسياسة،» صحيفة تقدمي.

(66) خليل، بلاد شنقيط.

حزب النهضة الوطنية في موريتانيا يشبه مسلسل إلغاء العروش (التنظيمات الاجتماعية) وتصفية اتجاه صالح بن يوسف داخل الحزب الدستوري في تونس والقطيعة مع التراث الزيتوني»[67].

رابعًا: فشل مشروع دولة الاستقلال

بُني مشروع دولة الاستقلال على أسس هشة تلفيقية مجاملة ومخادعة، وحتى منافقة دينيًا وثقافيًا ومجتمعيًا وسياسيًا، ولذلك انكشفت هشاشتها مع أول هزّة عنيفة في العشرية الأولى من نشأة الكيان الوليد.

تراجعت قيادة حزب الشعب الموريتاني عن الأهداف التي اعتُبرت قاسمًا مشتركًا بين أطراف النخبة الوطنية غداة عقد الطاولة المستديرة التي انبثق منها ميلاد حزب الشعب في عام 1961 للأسباب السياسية - الاجتماعية المسؤولة عن المأزق الوطني... إلخ، وتبدو المحصلة بمنزلة الحصاد السياسي - الأيديولوجي لهزيمة مشروع «حزب الشعب الموريتاني» الذي يختلف جذريًا عن تحقيق ما وصفه فانون في كتابه **معذّبو الأرض**: «إن الشعور الوطني ما لم يكن تجسيدًا منسجمًا لأعماق مطامح الشعب، بمجموعه، وما لم يكن ثمرة مباشرة حية نابضة للتعبئة الشعبية، فلن يكون في أحسن الأحوال إلّا شكلًا لا مضمون له سريع الزوال، قليل الدقة والوضوح، والصدوع التي نجدها عندئذ هي السبب في أن البلاد الناشئة المستقلة، كثيرًا ما انتقلت من حال الأمة إلى حالة القبيلة، ومن مستوى الدولة إلى مستوى العشيرة»[68].

كان مؤتمر الطاولة المستديرة توافقيًا، في الظاهر، لكن الرئيس مختار وطائفته كانا يبيّتان الانقلاب على التوافق الوطني، وإلغاء التعددية، وإجهاض التجربة الديمقراطية والحلم الليبرالي الوطني.

---

(67) ولد مناه، ميراث «السيبة»، ص 115.

(68) انظر: فانون، معذّبو الأرض. لكن فرانتز فانون يمثل رؤية ثورية متعصبة وعنيفة وغير ديمقراطية على الرغم من روحه التحررية.

1 - إلغاء التعددية السياسية وموت الحلم الوطني الديمقراطي

أنتج الفرز السياسي - الأيديولوجي قبيل إعلان الدولة الوطنية ظهور نواة سياسية محسوسة لاتجاه النخبة الزنجية الفرنكو-سنغالية ممثلة في حزب المتحدرين من ضفة نهر السنغال اليمنى والاتحاد الديمقراطي في غورغول (مدينة جنوبية للزنوج). وأُسس الحزبان بالتزامن في مدينة داكار السنغالية في عام 1959، وانحصرت أهدافهما الأولى في مناهضة تولّي العرب الوظائف العامة في إدارة الدولة بدعوى عدم إلمامهم باللغة الفرنسية، ودعا الاتحاد الديمقراطي إلى قيام اتحاد بين موريتانيا والسنغال!

طبعًا، كانت تلك المطالب نتاج تراكم انفصام بين القوى الوطنية وسيطرة الولاءات العرقية والريفية الضيقة، واستدعاء المطامح الخاصة والأنانية التي نشأت في ظل الإدارة الاستعمارية.

وفي خضم هذا الوضع نشأت لدى مختار بن داداه فكرة قيام حزب سياسي وحيد يجمع الزنوج والمترجمين وبعض الوجهاء. وحين تمهد له ذلك، جمع هذه الأطراف داخل قالب واحد أطلق عليه اسم حزب الشعب الموريتاني في عام 1961. **وعلى أرضيته المتناقضة اكتسى مفهوم «الوحدة السياسية» التستر على الورم الثقافي - العرقي الذي ظل ينخر جسم مشروع الدولة الوطنية** [وغياب مشروع ديمقراطي يستوعب تلك المشكلة]، في الوقت الذي وفّر فيه الرئيس مختار بن دادّاه الظروف الملائمة لتصفية معارضيه ومنافسيه على السلطة بعد «انتخابه» رئيسًا للجمهورية بمساندة مطلقة من الفرنسيين بعد التوحيد القسري للأحزاب خلف شعارات الوحدة السياسية داخل حزب الشعب، والتصدي للمؤامرة المزعومة: الخطر المغربي الآتي من الشمال، ولا سيما بعد عقد مؤتمر الطاولة المستديرة في عام 1961، والذي اعتُبرت نتائجه يومئذ بمنزلة التكريس السياسي النهائي المحسوس لحسم الصراع السياسي - الثقافي لمصلحة حزب التجمع

الموريتاني وخســارة حزب النهضة الوطنية للمعركة السياســية التي استمرت على امتداد الفترة 1958 - 1961[69].

قام الرئيس مختار بسلسلة من الانقلابات «المدنية» على التعددية السياسية والنقابية، وتكريس سلطته الشخصية بالسيطرة على جميع المؤسسات السياسية دستوريًا وقانونيًا. وينبّه كاتب دبلوماسي سابق إلى مناخ التعددية النسبي وحرية الصحافة في البلدان المجاورة فــي المغرب وأفريقيا، بينما اغتيلت الديمقراطية في موريتانيا[70]. ومُررت من خلال مؤتمر مدينة كيهيدي قرارات مهمة وخطِرة أجهزت على التعددية الحزبية والتجربة الديمقراطية الناشــئة، وأسست للنهج الاستبدادي الأحادي حتى إطاحة الرئيس مختار في عام 1978[71].

2 - التعديلات السلطوية الاستبدادية

اســتهدف التعديل الدســتوري الأول الجمعية الوطنية المنتخبة منذ عام 1958؛ فالمادة 55 من الدستور اســتُبدلت بقانون 64 الصادر في عام 1964 والقاضي بـ «أن أعضــاء الجمعية الوطنية المنتخبين عــام 1959 لا يمكن أن تمدَّد ولايتهم أكثر مــن عام واحد». وأريد من هذه المــادة إخراج النواب غير المرغوب فيهم من تحت قبة البرلمان، وإلقاؤهم على هامش العمل السياسي. وبعد سلســلة من المواجهات السياســية الشرســة، أبلى فيها عــدد من القادة الوطنيين بلاء حســنًا دفاعًا عن الديمقراطية التعددية ونبذًا للاستفراد بالسلطة، متحملين في ســبيل ذلك تبعات جســامًا في مجتمع لا يقدّر ما يقومون به من نضالات، قرر المكتب السياسي لحزب الشــعب في 16 تشرين الثاني/ نوفمبر

---

(69) راجع: سيدي أعمر بن شــيخنا، موريتانيا المعاصرة (نواكشــوط: دار الفكر، د. ت.)، ص 43-62، ميراث «السيبة»، ص 126-127، ورواية مختار داداه أول رئيس موريتاني وأمين عام الحزب الواحد يقدمها في مذكراتــه: موريتانيا على درب التحديــات، ص 199-201، ويقدم روايته للحوادث وتفســيره الخاص بعنوان «الاســتقلال المُحاصر». ويعتبر نضال الأحزاب من أجل الاســتقلال الكامل ورفض الاستبداد مجرد مؤامرة مغربية ومساع شخصية وتعبير عن الأنانية!

(70) ودادي، ص 176.

(71) عن هذا المؤتمر وملابساته ونتائجه: سيدي أعمر، ص 86-87.

1964 إلغاء التعددية السياســية، وإضفاء الطابع الدستوري على حزب الشعب الموريتاني، وذلك بتعديل دســتوري وافق عليه نواب «الاســتقالة المسبقة» في جلسة 12 كانون الثاني/ يناير 1965[72].

المقصود بالاستقالة المسبقة ذلك الصنف من النواب الذي كان يقدم فور انتخابه اســتقالة موقّعة غير مؤرخة، يحتفظ بها الرئيــس مختار في درج مكتبه لحين الحاجة إليها إذا دعت الضرورة، أو أظهر بعض النواب نزوعًا إلى التمرد، أو كان في سلوكه السياسي ما يريب النظام، وهو تصرف استبدادي بالغ الوقاحة إذ يُفرغ الممارسة النيابية من مضمونها.

كما لم يقتصر الأمر على تلك النزعة التسلطية والشمولية، بل صرح الرئيس مختار: «**نقــول إن الحريات العامة حرية الرأي والتعبير تــم لفظهما تمامًا**»[73]. وكرر أمام جموع السكان في زياراته الكثيرة: «**لا نطالب أيًا كان بالانتساب إلى حزب الشعب لكننا إذا وجدناه لديغا تحت شجرة في بيداء فلن ننقذه لأنه ليس من حزبنا!**»، وحينها تبارت أغلبية العامة ومجمل النخبة في الانخراط في حزب الشعب - حزب الدولة والنفاق والارتزاق والنميمة وتمجيد الحاكم بكل وجه إلى درجة لا تصدق حتى في بلدان الدكتاتورية الاشــتراكية وقتها. وهو خطاب استبدادي سلطوي كرس سياســة حصار من يخرج عن الحزب الواحد ثم عن الهياكل الشعبوية التي أنشأها العسكر بعد ذلك.

3 - الهوية القلقة

لماذا يثار الســؤال من حين إلى آخر بشــأن ما إذا كانــت موريتانيا تملك حقيقة مقوّمات الكيان القومي المميز القادر على الصمود؟

طُرح هذا الســؤال ساعة إعلان استقلالها في 28 تشــرين الثاني/ نوفمبر

(72) سيدي أعمر، موريتانيا المعاصرة، ص 116.

(73) ســيد إبراهيم محمد أحمد، «الحزب الواحد وتطور الحياة السياسية»، نقلًا عن سيد أعمر، ص 116-117.

1960، وهبّ على موريتانيا منذ اللحظة الأولى تياران أنكرا مبرر وجودها دولة قائمة بذاتها:

- مطالب الحركة الوطنية المغربية التي أثارها الزعيم علال الفاسي منذ عام 1955، وتبنّتها الدولة المغربية على يد الملك محمد الخامس في عام 1958 ثم الملك الحسن الثاني. ولم يتنازل المغرب عن تلك المطالب إلّا في إطار اتفاق ودي مغاربي مع الجزائر عام 1969، ووجد المغرب في النخبة الموريتانية المعارضة للإدارة الفرنسية تيارًا يدافع عن الطرح المغربي.

- المساعي السنغالية لضم الضفة الموريتانية من النهر لأنها تتميز بالخصوبة ومنخفضة عن مستوى النهر ولذا فهي أوفر حظًا بالماء. ولذلك ظلت حكومات السنغال تتطلّع إلى ذلك الهدف وتتدخّل في أطروحات بعض النخبة الزنجية الموريتانية.

كان على عاتق الدولة الوطنية المستقلة مهمات صعبة، منها بناء مؤسسات الدولة، والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وتكريس الهوية الوطنية، ولمّ الشمل، وتقريب الشقة بين الفرقاء الاجتماعيين، بحيث يكون حساب حصيلة عمل الدولة الوطنية في تأدية تلك المهمات هو الحاسم في نجاحها أو فشلها.

تضمنت أيديولوجيا النظام عناصر إيجابية، كتأكيد المساواة، وتصوّر موريتانيا همزة وصل بين العرب والأفارقة، لكن ذلك فاقم من المشكلة بسبب عاملين انطوى عليهما الحكم المدني: أولهما إحجامه عن اتّباع سياسة اجتماعية إصلاحية هادفة، وثانيهما نوعية الاستراتيجيا التي اتّبعها في احتواء البرجوازية العربية الصغيرة.

استمر النظام المدني عبر الحزب الواحد في اقتفاء آثار الإدارة الاستعمارية في مجال السياسة الاجتماعية، فحرص مثلها على تجنب وقوع هزات عنيفة للهياكل الاجتماعية القائمة أو زعزعة الممارسات والمعتقدات السائدة. وبذلك «بدأت الأيديولوجية الوطنية لإجماع الحزب الواحد - بل الحزب والدولة - تحل محل الأيديولوجية الوطنية التي كانت مرجعيتها هي الماضي الأفريقي

المجيد»[74]. واكتفى لإنجاز التحديث بالاعتماد علـى مفعول التطور التلقائي للمستجدات الاقتصادية، والسبب أيضًا هو استمرار الهوية الاجتماعية للنظامين الاستعماري والوطني لأصحاب السلطة المحليين.

4 - همزة الوصل

في تموز/يوليو 1957 وجّه المختار بن داداه خطابه إلى «الأمّة»، فوضّح تصوُّره لهويـة البلاد: «إن موريتانيا هي بالفعل جسـر طبيعي وهمْزة وصْلٍ بين العالم العربي المتوسطي والعالم الأسْود»[75]. وكان قد أعلن في خطاب سابق أن الوجود الفرنسي هو الضمانة الوحيدة لعدم ابتلاع موريتانيا من جانب أفريقيا البيضاء الشـمالية وأفريقيا السـوداء الجنوبية! وكان داداه يرى أن الاختيار بين المغرب العربي وفدرالية أفريقية - فرنسـية سيرجّح الخيار الأول، لكنه أضاف أن دعم فرنسا للاستقلال يجعله يقول لا للمغرب، وأن الموريتانيين ظلوا على انتمائهم إلى أفريقيا الغربية والاتحاد الفرنسـي، وهو نوع مـن التذبذب أظهر قلقًا وهشاشة لدى مشـروع الدولة الوطنية لا تزال تعانيهما وتعيشهما في شكل هويات قلقة ضمن شـعور هوياتي رخو تحت ظلال عربية - إسلامية - أفريقية تلفيقية، لا تعكس خيارات ثقافية مؤسسة ديمقراطيًا وتشاوريًا حقيقيًا، كان يمكن أن يؤسس لمبادئ دستورية حقيقية، وليس تلك التي تخادع العامة.

ظل شـعار همزة الوصل «سيئ السـمعة» يثير الاشـمئزاز والمرارة في نفوس الموريتانيين لشـعورهم بأنّه يختزل ثقافتهم وحضارتهم في نقطة مرور ليس فيها أي دور جدي. لذلك، رأى المثقفون الموريتانيون أن «الاسـتقلال المنشود الذي تم سـنة 1960 بدا بوضوح 'منحة استعمارية'، ونتج عن ذلك أن دولة الاستقلال ولدت في ظل اللاشرعية باعتبارها ورثت دولة الاستعمار واجتازت خطواتها الأولى تحت إشـرافه. ففي حين تأسسـت شرعية الدولة الوطنية في بلدان المغرب العربي الأخرى (المغـرب، الجزائر، تونس) على

---

(74) باري، ص 50.

(75) خطاب مدينة (أطار) في فاتح تموز/يوليو 1957.

تراث المقاومة وحرب التحرير، نشــأت هذه الدولة فــي موريتانيا في وضع مشــبوه جعلها تظهر في أعين النخب السياسية اســتعمارًا جديدًا، كما أنها لم تســتطع أن تكســب ولاء المجتمع التقليدي لانعدام جذورها التاريخية»[76]. واقتنعوا بأن «الاســتقلال (إنما) جاء لغاية تحقيق مشــروع مجتمعي متكامل وضعه الفرنســيون للمنطقة، حيث كان يهدف المشــروع برمّته إلى المحافظة على مصالحهم السياسية والثقافية، ثم الاقتصادية». ورأوا في ذلك الاستقلال مجرد أداة لتحقيق مشــروع اســتعماري قديم ذي ثلاثة أبعاد[77]: بُعد سياسي يتمثّل في البقاء ضمن منطقة غرب أفريقيا غير العربية، ومن ثم تكريس انسلاخ الإقليم من محيطه العربي الإســلامي. وكي تتم التغطية على الهدف الحقيقي لهذا المشروع، رُفع شعار همزة الوصل سيئ الســمعة عند الموريتانيين؛ بُعد ثقافي يتمثّل في فتح الباب - الذي ظل موصدًا طوال فترة الاســتعمار- لنشر الفرنســية بين أبناء البلد، ومن ثم تكريس سياسة التغريب والمسخ الحضاري التي مورســت بأبشــع صورها في الدول المجاورة؛ بُعد اقتصادي يتمثّل في نهب الثروات المنجمية.

يكرر مثقفون أفارقة دور موريتانيا بصورة أكثر منطقية وعقلانية؛ فالمؤرخ بوبكر باري يرى أن قــدر موريتانيا هو أن تكون جســرًا حضاريًا بين العالمين العربي والأفريقي بشرط المســاواة بين سكانها العرب والزنوج. ويذهب كاتب موريتانــي ليبرالي إلى أن التصــور الهوياتي الذي يقدّمــه القوميون العرب في موريتانيا هو أن هوية البلاد هي ثقافة قائمة، وليست أواصر الرباط الذي يفرضه الاقتصاد المشترك والمسؤولية والواجبات، بل هي وحدة تاريخية ثقافية يجب المحافظة عليها بالعمل النخبوي[78].

---

(76) راجع مثلًا: الســيد ولد أباه، «الدولة والقوى السياســية،» في: موريتانيــا: الثقافة والدولة والمجتمع، سلســلة الثقافة القومية؛ 28، ط. 2 (بيروت: مركز دراســات الوحدة العربية، 2000)، ص 93 - 103.

(77) راجع: الثقافة والدولة والمجتمع، ص 91-104.

(78) أبو العبــاس: «موريتانيــا الأعماق»، منشــور على موقــع صحيفة تقدّمــي (*Taqadoumy*) الإلكترونية.

5 - النفاق الديني الرسمي (جمهورية إسلامية؟)

منذ البداية كان الحقل الديني موضع ممارسات سلطوية عنيفة وتشويهية، تستغل الدِّين لتبرير تصرفاتها وتفرغه من طاقته الروحية المجتمعية، ليصبح أحيانًا تصرفًا مسيئًا للدِّين وقيمه السامية. وأُسبغ الطابع الديني «المراسيمي» على الدولة، في تناقض صارخ بين منطق الجمهورية الفرنسية العلماني الذي بُنيت عليه الدولة المستقلة، نظريًا، وشعار ديني لا علاقة له بذلك المنطق. ومن هنا ظلت «إسلامية» دولة الحزب الواحد البعيدة من أي روح دينية محل سخرية الموريتانيين وريبتهم.

جرت عملية التمويه والمجاملة والتستر على الحقائق السياسية والمجتمعية في معظم الأقطار، خداعًا للمجتمع أو بحثًا عن شرعية ما، أو حتى فرارًا من المشكلات الثقافية والمذهبية التي كانت أقل حدة وتطرفًا قبل تجذّر الاستبداد ونتائجه المجتمعية والمؤسسية.

تكررت حالة التلاعب الرسمي بالحقل الديني حتى صار «تطبيق الشريعة» في موريتانيا مرتبطًا - في أذهان الناس العاديين - ببحث النظام عن مخرج من الفشل الاقتصادي والانسداد السياسي؛ إذ لم يكن ثمة حديث عن «تطبيقها»- التحريفي والتشويهي والمسرحي - إلّا في أواخر عهد الرئيس الأول مختار حين كان نظامه يتداعى، والطريف أن بعض أعضاء لجنته المعنية بالأمر من أقل الناس تديُّنًا، وهو حال ما عُرف شعبيًا بـ «شريعة هيدالة» التي كانت على شاكلة «شريعة نميري» التي تستر وراءها بحثًا عن مخرج من انهيار شعبيته وفشل سياساته.

خامسًا: الدولة والمجتمع

حرصت الدولة الوليدة على ضبط النشاط الأهلي والتحكّم فيه، وضيقت الخناق عليه، ولا سيما بعد نهاية اللحظة الليبرالية وسيطرة حزب الشعب على زمام الأمور. وكانت الإدارة الاستعمارية التي ورثتها الدولة وفية للنهج

الحكومي اليعقوبي[79] القائم على ضبط الأطراف ومَرْكزة العمل المؤسسي وفق سياسةٍ تشدُّ الأطراف إلى مركز العاصمة شدًّا مع بيروقراطية توثيقية شديدة التعقيد والرتابة والجمود.

كان أول اختبار واجهته دولة الحزب الواحد ذلك الذي جرى بعد ميلادها بستة أعوام، وهو انفجار المسألة الثقافية، الأمر الذي دل على أنها لم تُحسم بالتوافقات التقليدية بين النظام وشيوخ العشائر الزنجية، ولا بالتحالف معها داخل جهاز الدولة. كما أن الحقوق الثقافية واللغوية لا يمكن تأجيلها أو التستر عليها بالمجاملة أو بالتهدئة، بل لا بد من نقاش حقيقي وعلني بشأنها ودسترتها ومأسستها، والاتفاق بين نخب المجتمع السياسي والثقافي من مختلف الفرقاء في الأقليات والأكثرية، ومن دون سقف أو قمع من أي نوع.

1 - انفجار المسألة الثقافية

صدر القرار رقم 26 في 30 كانون الثاني/ يناير 1965 بإلزامية اللغة العربية في التعليم الثانوي، وكان محتشمًا. فكان الرد في 4 كانون الثاني/ يناير 1966 تظاهرات وإضرابات نظمها الطلاب والتلاميذ الزنوج في ثانوية نواكشوط وفي الداخل، وصدر منشور وقّعته 19 شخصية زنجية كان أساسه نقد الرقم 80 في المئة من السكان عرب ونسبة الربع للزنوج من كل الوزراء ومن الجمعية الوطنية، معارضة إلزامية العربية ورافضة الازدواجية. وفسر هؤلاء المسألة بأنها تقصد تذويب الأقلية، وبأنها عقدة العرب من كفاءة الزنوج، وطالبوا بنظام تعليمي خاص بهم مع فدرالية خصوصًا بالزنوج.

رد الشباب العربي بمنشور مضاد يوم 2 شباط/ فبراير 1966، وفيه أن فصل التعليم هو بالضبط ما هو مطبق في جنوب أفريقيا. وعبرت مواقف الطرفين عن درجة قوية من التشنج والتصلب، ما منع النخبتين من رؤية الواقع وما فيه من انعطاف ومرونة.

(79) نسبة إلى حكومة اليعاقبة بعد الثورة الفرنسية.

وقعت تصادمات بين الطلبة العرب والزنوج، وتدخّلت الشرطة والحرس، ثم كادت الأمور تفلت من يد الحكومة قبل تدخّل الجيش وممارسة قمع شديد. ونبّه سياسيون زنوج إلى أن السبب في تلك الحوادث هو غياب تيار وطني تقدّمي قادر على طرح المسألة، ما شجع التجاوزات وجعلها تتخندق في طروحات ضيقة مناقضة للمواطَنة والحقوق والروابط الوطنية[80].

في رسالة من محامي معتقلي الزنوج عبد الله واد، الرئيس السابق للسنغال، بتاريخ 8 نيسان/ أبريل 1966 يقول إن هناك ضرورة لوضع حدّ للمسألة السياسية.. والصعوبات التي تمر بها بلادكم ليست إلّا مظهرًا من مظاهر أزمة الوحدة الوطنية في أفريقيا. وأعطى نموذجًا للمشكلة نفسه في مالي، وهي زنجية وبين الزنوج[81]. **وهذا طرح واقعي يذكّر بالصعوبات الناتجة من مواءمة التحديث السياسي مع البنية الثقافية الاجتماعية الموروثة، في ظل سياسات وطنية بعيدة من الحكمة والتوافق والشفافية.**

كما تدل آراء قيادات زنجية موريتانية بارزة على نفي العداء التاريخي بين العرب والزنوج، فالزعيم التاريخي للزنوج باصمبولي يقول «لا يوجد موقف عداء من الزنوج للعربية، بل إن أهل فوتا يحبون العربية ويجلّون العلماء، وتراثنا كله مكتوب بالعربية»[82]، ما يسمح بتحليل سياسي وسوسيولوجي أكثر واقعية لخلفيات المشكلة الثقافية في موريتانيا خارج الرهانات العرقية والأقلياتية.

الحق هو أن المسألة الثقافية في جزء منها تركة استعمارية، إذ كرست سياساتُ الإدارة الفرنسية الفصل بين الزنوج والعرب، وهي أيضًا نتيجة واضحة لفشل المدرسة الوطنية في خلق جيل وطني مندمج بفعل تأسيس الدولة على المجاملة، وسياسة نفي المشكلة العرقية؛ فمنذ عام 1960 وحتى اضطرابات

---

(80) راجع مسار هذه الحوادث في روايات السياسيين المشاركين فيها، أو الذين عايشوها، وهي مجموعة وملخّصة نسبيًا في عمل الكاتب الصحافي: سيدي أعمر، ص 121.

(81) سيدي أعمر، ص 124.

(82) سيدي أعمر، ص 156.

عام 1966 اختار النظام الموريتاني أسلوبًا لا يزال ساريًا في موريتانيا، وفحواه إنكار وجود مشـــكلة عرقية أو ثقافية في موريتانيا أو تسمية الأعراق بأسمائها، كما رفض فكرة إعطاء ضمانات دســتورية للأقليــات أو الأخذ بصيغة الاتحاد المركــزي (الفدرالي)، وبمنطق النفي نفســه واجه أشــكال نتائج اللامســاواة الاجتماعيــة، وعلى رأســها مخلفــات العبودية. كمــا اســتخدم الدِّين لقمع الاجتهادات المســتنيرة بدعوى الكفر والإلحاد، على الرغم من صدور بعضها من فقهاء معروفين.

لكن ذلك لا ينفي وجود تطرف وغلو عرقييــن وثقافيين بين بعض النخبة الزنجية، ولا ســيما تلك التي تحمل هموم المجموعــة المتاخمة للجنوب في الضفة اليمنى للنهر وتعيش صدامًا صامتًا مع حكومة داكار، وتريد حلًا ما على حساب موريتانيا.

لكن الخلفيــة الواقعية للصدام بيــن النخبتين الزنجيــة والعربية هي ذات سبب مادي اقتصادي في الأساس، يتمثّل في خشــية فئة من الموظفين الزنوج على مناصبهــم ومنافســة المعربين الجدد، في مناخ من الفشــل المؤســسي والقانوني للدولة الوطنية في احتواء المسألة وحسم المشكل الثقافي والتعليمي والهوياتي، وتلبية مطالــب الخريجين من مختلف الفئــات والأعراق. وبذلك فشــلت الدولة الوطنية في بناء (مدرســة وطنية) تحقق الاندمــاج الاجتماعي وتسمح بالخصوصية لمكوّنات المجتمع المختلفة.

ظلت سياســة الأنظمة في مجال التعليم مقتصرة على ممارسات سلطوية وبوليســية تجعل الطلبة والتلامذة مجموعات مقلقة، يجب ضبطها واحتواؤها، وليس تعليمها وتربيتها وفقًا لمنظور حديــث ووطني. ومن الطرائف أن الدولة الموريتانية ظلت مُصرّة على تسمية وزارات التعليم والتربية تحت يافطة وزارة التهذيب، وهي ترجمة غير موفقة للمصطلح الأجنبي Education، وتحمل ظلال احتقار المجتمع وتدجينه.

أظهرت حوادث الطلبــة، وانفجار المســألة الثقافية بعد ســتة أعوام من

الاستقلال، فشـــل نخبة المدنيين في حسم المشـــكلة، بفعل معالجتها سلطويًّا وشكليًّا وتقديم السياســـي على الثقافي - المجتمعي، والتســـتر على الحقائق الاجتماعية والثقافية وإلغائها تحت وقع الدعايـــة الأيديولوجية الحزبية الفجة. وهي مشـــكلة ازدادت حدة مع تطور البنى الحديثة بفعـــل تأثير التحولات التي خضعت لها موريتانيا كغيرها من البلدان المستقلة حديثًا، ولا سيما في أفريقيا.

2 - التكوينات الحديثة في ظل الدولة المستقلة[83]

أ - البرجوازية الصغيرة

تكوّنت في ظل مســـار التحديـــث السياســـي والإداري والمالي فئة من الموظفين والتجار والمترجمين وأفراد من الوحدات العسكرية والقضاة وبعض رؤســـاء القبائل المحظوظين، إلى جانب بعض صغار المتمولين الذين حصّلوا ثروات معتبرة من توريد اللحوم والبضائع إلى الجيش الفرنســـي، والتعامل مع الإدارة الاستعمارية، فئةٌ محظوظة قادت الاســـتقلال الداخلي، وكادت تهيمن على الدولة الوليدة مع بوادر الاســـتقلال الكامل. وقـــد اعتبرها الرئيس الأول مختار في خطابه أمام مؤتمر حزب الشـــعب في 23 كانون الثاني/ يناير 1968 مجموعة قد تتحول إلى رؤســـاء تقليديـــن (رجعيين). وكان كثيـــرًا ما يحلل «تاريخ» التحوّلات السياســـية والمجتمعية قبل الاســـتقلال وبعده في ســـياق صراعاته مع خصوم حزبه.

طبعًا، كان ذلك غير صحيح البتـــة، لأن المقصودين كانوا نواة البرجوازية الوطنية التي كانـــت على طريق بناء دولة حديثة، مســـتفيدة مـــن نضال القوى الوطنية المستنيرة والأصيلة التي صفّاها مختار تدريجًا ثم أجْهز أيضًا على الفئة المذكورة. وكان ظهور المدن، على الرغم من قلة ســـكانها، ونزوح الســـكان نحوها طلبًـــا للتعلم والرزق، مقدمـــات طبيعية لنمو الوعـــي الطلابي والنقابي والسياسي والعمالي. وكان ذلك كله يضيّق هامش المناورة أمام الكيان الجديد،

---

(83) راجع مثلًا: Chassey, *De l'ordre colonial à l'ordre néo-colonial.*

ويحدّ من خيارات النظام الحاكم ويدفعه إلى تصرفات، بعضها موجب وبعضها الآخر سالب وعنيف، ولا سيما في حق النقابات العمالية.

ب - العمال والنقابات

عرف المجتمع ظاهرة جديدة هي ظهور تجمعات العمال الذين يؤدون الخدمة الإجبارية للإدارة الاستعمارية في شقّ الطرق وبناء المساكن، ثم في نقابات العاملين في المناجم المملوكة وقتها للشركات الأجنبية. وكانت علاقات التبعية بين السادة والأتباع والعبيد هي السائدة في نظام الإنتاج داخل المجتمع الموريتاني. وكان العمل محتقَرًا في نظر السادة من فئتي المحاربين والزوايا، وظلت الأعمال اليدوية والرعي والحرف محصورة في الفئات التابعة، وهو ما كوّن تداخلًا غريبًا بين أنماط الإنتاج الاسترقاقية والإقطاعية، في ظل هيمنة فئتين تشبهان النبلاء والكهنة في أوروبا الوسيطة.

تبلورت نواة الحركة العمالية في ظل شركة «ميفرما» (MIFARMA) التي كانت تملكها شركات كندية وفرنسية وإنكليزية، ومنها مجموعة روتشيلد اليهودية المعروفة، وذلك في عام 1952 قبل استقلال موريتانيا، ولاستغلال مناجم الحديد الغنية في الشمال الغربي[84].

أضعفت الروح القبلية والعرقية العمل النقابي وأخضعته لرقابة مكتب تديره الشركة نفسها، لكن تشعُّب العمل وتعقيده أبرزا مشكلات ومعاناة، فازدادت المطالب العمالية، وكانت ذروتها في انتفاضة مدينة الزويرات في 29 أيار/ مايو 1968، حين سارت تظاهرات عمالية مشهودة قابلها النظام بإطلاق الرصاص الحي فسقط عدد من المتظاهرين قتلى وجرحى. لكن على الرغم من سيطرة الحكومة على الموقف، كانت نتائج الحادث مدوية، واضطر الرئيس إلى التبرير بالقول: «لقد أمرنا الجيش بإطلاق الرصاص على أرجل العمّال، فأخطأوا فأطلقوا الرصاص على الرؤوس! وكان لا بد من حماية ضيوفنا

(84) خليل، بلاد شنقيط، ص 863-864.

الأجانب»، يقصد رؤساء شـركة «ميفرما»[85]، وهو تبرير فج ومستفز أنتج ردة فعل شعبية حادة.

صارت الحادثة رمزًا لنضـال العمال، فأيقظت الـروح النقابية الحقيقية، وكانت بداية وعـي نقابي عمالي هز رتابة البناء الاجتماعـي التقليدي، وإنْ لم يغيّر من بنائه الراسخ.

على الرغم من جهد حكومة الاستقلال في بناء مساكن العمال وفتح مراكز التدريب، قام حزب الشـعب - الحزب الوحيد - في مؤتمره العادي الثاني في مدينة العيون - عاصمة الشـرق - في حزيران/ يونيو 1966 بإصدار قرار يعدّ اتحاد العمال الموريتاني التنظيم العمالي الوحيد الذي يعترف به حزب الشعب، على شاكلة المنظمات الحزبية الأخرى، ما كان بمنزلة ضربة حقيقية لاستقلالية النقابية والعمل النقابـي الحقيقي. إلّا أن ذلك القرار لم يصبـح فاعلًا إلّا بعد حوادث الانتفاضة، فقررت الحكومة زيادة الرواتب و«مَرْتنةَ» الوظائف (شغلها بموريتانيين) في شـركة الحديد. وعلى الرغم من الارتيـاح لهذه الإجراءات، عارض ذلـك عمال المكتب النقابـي التابع للحزب وظـل المؤتمر معلقًا. ثم اندمجت النقابات في الحزب في عام 1972 ومُثلت في جميع هيئاته.

3 - بناء مؤسسات السيادة والخدمات والانتاج

في بداية الاستقلال، ورثت حكومة الدولة إدارة استعمارية منظمة ودقيقة، لكنها بلغة أجنبية، وتدار من مدينة سان لويس في مستعمرة السنغال، على الرغم من تبعية جزء منها للكيان الموريتاني الوليد.

اسـتمرت القوانين والتنظيمات الاسـتعمارية، مع تعديلات وتشـذيب وتهذيب بحسـب ما تتطلبه الضـرورة، إلى جانب أعراف محلية وتشـريعات دينية، كالقضاء الأهلي وغيره، وهو ما كرس حالة انفصام قانوني ومؤسسي في الدولة وعلاقتها بالمجتمع كانت بذرة سيئة للازدواجية الرسمية بين الامتيازات

(85) خليل، بلاد شنقيط.

والحقوق، حيث تعلن الدولة ترسانة قانونية تحديثية وتتعامل وفق ما تفرضه الأعراف والامتيازات القبلية والزبونية.

ظلت سياسة الإدارة الاستعمارية تقوم على تجنيد المواطنين الزنوج وإعفاء العرب من الخدمة العسكرية. ولذلك كانت القيادات العسكرية الأولى من كلا العرقين وليدة العسكريتاريا الاستعمارية التقليدية. وكانت نواة الجيش الوطني من الغومي (كلمة فرنسية (les goumies) تعني القوم)، أي الرجال المحليين المساعدين للجيش الاستعماري، الأمر الذي جعل الجيش الوطني يتكون إجمالًا من قيادات منفصلة عن ذاكرة النضال الوطني والقيم الجماعية، على الرغم من وجود شباب وطنيين لا صلة لهم بالمرحلة الاستعمارية.

كما تسلمت حكومة الاستقلال أرشيف الاستعمار الأمني، أو جزءًا منه، وهو يتعلق بالعائلات والمخبرين، مشكّلًا نواة الجهاز الأمني الوطني الجديد، وهو مليء بالصراعات الأسرية، وأغلبها مصطنع، فكرس صورًا نمطية كاذبة وفاسدة شوهت تدبير الشأن العام. وبذلك كانت ولادة المؤسستين الأمنية والعسكرية مشوَّهة تماما وبعيدة من تقاليد المهنية المؤسسة على الإرث الوطني.

مرت عملية بناء مؤسسات دولة الاستقلال بمرحلتين: بناء مؤسسات السيادة، وهي عملية تأميم واستلام للنواة العسكرية والأمنية الاستعمارية، وإبقاء المؤسسات الخدمية ضعيفة فكان تطور المؤسسات الاقتصادية والإنتاجية بطيئًا.

تأخر تأميم المؤسسات الإنتاجية الضخمة، حيث قام نظام المختار بتأميم شركة معادن الحديد في عام 1973، وإنشاء عملة، واعتبرت الحركة الوطنية حينذاك أن ذلك كان بضغطها النضالي.

شهدت الأعوام 1972 و1973 و1974 إصلاحات اقتصادية وإدارية،

كان من نتائجها تحرّر النظام من عقدة الاستقلال الممنوح[86]. إلّا أن سيطرة الحزب الواحد وسيطرة الثقافة الشمولية جعلتا الاحتفال بالاستقلال نوعًا من عبادة الدولة[87]، بعبارة رجيس دوبريه (R. Debray)، وليس احتفالًا بتحقق استقلال دولة حقيقية يؤمن بها الناس ويشعرون بدورها في تكريس المواطَنة والحقوق والنماء.

تراجعت مرحلة النمو الأولى بعد مغامرة «حرب الرمال» التي تورط فيها النظام بعد اتفاق 14 تشرين الثاني/ نوفمبر 1975 مع إسبانيا، وهو الاتفاق الذي نصّ على تقاسم الصحراء مع المغرب[88]. وكانت نتائج التراجع كارثية على الاقتصاد الهش وعلى البنية الاجتماعية التي تعرف نزوحًا واسعًا نحو المدن، قبل أن يعجز النظام عن إدارة الأمور بعد وصول تمويل الحرب إلى طريق مسدودة في ظل انهيار سعر خام الحديد - المورد الأول للدولة - وازدياد الاقتناع بعبثية الحرب لدى أغلبية الضباط، ولا سيما من الأقاليم الشرقية البعيدة عن الصحراء وهمومها، فقرروا إطاحة نظام مختار ودولة الحزب الواحد تحت شعارات التغيير الديمقراطي والإصلاح الوطني. وهي ظاهرة مشهودة في التاريخ السياسي العربي المعاصر، حيث أنتجت أغلبية الحروب أنظمة استبدادية أزاحت الحكومات المدنية تحت شعارات وطنية.

كانت الحرب مغامرة لـ «استعادة الأجزاء السليبة من الوطن»، بحسب خطاب الرئيس مختار، وكما كان يكرر في خطبه منذ عام 1957، وما بعدها، لكنها أنتجت حكم عسكريتاريا قبلية. وعلى الرغم من إخفاق حكومة الاستقلال في بناء مشروع الدولة الوطنية بتحقيق المواطَنة والاندماج بين

---

(86) خليل، بلاد شنقيط، ص 140.

(87) راجع: رجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة وتحقيق عفيف دمشقية (بيروت: دار الآداب، 1986).

(88) راجع مثلًا: Maurice Barbier, *Le Conflit du Sahara Occidental* (Paris: L'Harmattan, 1982).

وانظر أيضًا: علي الشامي، الصحراء الغربية عقدة التجزئة في المغرب العربي (بيروت: دار الكلمة، 1980).

مكوّنات المجتمع، حيث تركــت هياكل إدارية مقبولة وشــيئًا من التعفف عن المال العام، ما جعل المواطنين يحنون إلى عهــد الحزب الواحد، على الرغم ممّا عاشوه في ظله من استبداد وشمولية إذا ما قيس بسلطة الجيش الذي نجح في الخروج من الحرب العبثية وفي حفظ ســيادة الدولة، لكنه أدخلها في نفق من الانقلابات والنهب والفوضى.

سادسًا: العسكريتاريا وتدمير مؤسسات الدولة

كان الانقلاب العســكري فــي 10 تموز/يوليــو 1978 ردة فعل للنزاع الصحراوي داخل مكوّنات القبائل العربية (الشرق - الساحل) ضد التحالفات القبلية العربية والزنجية وتوافقات عهد الاســتقلال التي كرسها الرئيس مختار داخل حزب الشعب على حساب الحركة الوطنية.

جاء العســكر تحت شــعار إنهاء الحرب، وتقويم الاقتصــاد المتداعي، والعودة إلى الديمقراطية التعددية... إلخ، وعلى الرغم من بوادر الاستنارة لدى بعض الضباط، فإن مجموعة متســلطة ومدعومة بمجموعــات مدنية «انقلابية» سرعان ما أجهضت ذلك الحلم، وتكرس حكم العسكر بوصول المقدم هيدالة إلى السلطة في عام 1980. وكان ذلك في مناخ من الاغتيالات المشبوهة التي راح ضحيتها ضباط وطنيون مستنيرون، تارة في حوادث سير، وطورًا في سقوط طائرات وحتى في أمراض غريبة، وهو مسلسل استمر داخل المؤسسة العسكرية طوال عهد الرئيس الأسبق معاوية الذي لم يتردد في تصفية خيرة ضباط النخبة، وأغلبيتهم من القوميين.

على الرغم من استبداد الحزب الواحد وأخطائه التاريخية (تصفية الحركة الوطنية، إلغاء التعددية السياســية والنقابية، الحــرب...)، فإنه حافظ على بنية الإدارة الاستعمارية بســيئاتها، وبكثير من الديمومة والكفاءة التقنية. ولم تُلحظ في عهد الرئيس مختــار حالات بارزة لنهب المال العــام أو العبث بممتلكات الدولة وقوانينها، ولذلك كانت حكومــات تلك المرحلة المدنية تحظى ببعض الاحترام والتقدير.

لكن وصول النخبة العسكرية إلى السلطة فتح الباب على مصراعيه لحالة من الانقلابات والانقلابات المضادة، كشفت عن الصراعات الإقليمية والعرقية والقبلية، مع تدخّل مقيت للنخب السياسية المستقيلة من عملها النضالي، ولا سيما بعض أجنحة اليسار التي كانت تقدمية، ثم صارت تمارس دور «كلاب الحراسة» لتصفية خصومها بالتحالف مع كل حاكم انقلابي جديد.

مع وجود نزعة مبكرة للعودة إلى الشرعية الدستورية بين بعض الضباط المستنيرين، فقد آل الأمر بعد عام 1981 (تاريخ عملية اختراق نفذها كوماندوس عسكري اتّهم بأنه من عمل المغرب) إلى توطد دكتاتورية عسكرية بوليسية شرسة في عهد الرئيس هيدالة (1980-1984). وكان هيدالة أول الأمر يحظى بالاحترام لنزاهته وعفته، لكنه انقلب إلى دكتاتور في أخريات أيامه، ثم جاءت فترة الحاكم العسكري الأكثر ثباتًا، وهو العقيد معاوية الذي استطاع تثبيت حكمه بالتحالف مع رأس المال والضباط المرتشين وشيوخ القبائل الجدد. ثم دُبّر انقلاب ضده في عام 2005، وجاءت لحظة ليبرالية نادرة سُلّمت فيها السلطة إلى المدنيين، لكن العسكريين عادوا إلى عادتهم القديمة، وانقلبوا على السلطة لتظل بين أيديهم إلى اليوم، على الرغم من الانتخاب العلني للرئيس الحالي محمد بن عبد العزيز. وجوهر هذا المسار هو سيطرة العسكريتاريا القبلية على مقاليد السلطة، وتصفية النخبة المدنية التي حكمت بين عامي 1957و1978[89].

أوقف العسكر العمل بأحكام دستور 1961 وأحل محله ميثاقًا دستوريًا عُرف بالميثاق الدستوري للجنة العسكرية. وظل هو الإطار الدستوري الذي يعمل في ظله جميع مجالس الجيش الحاكم، حتى ألغي في عام 1991، بعد ظهور دستور 20 تموز/يوليو 1991 الذي خدع النخبة العربية بالمادة رقم 6 التي جاء فيها أن العربية هي اللغة الرسمية، لكنه كرس سيطرة الرئيس على

(89) بشأن مراحل الحكم العسكري ومجمل الحوادث راجع: سيدي أعمر، ص 312-410.

السلطة، أي الاستبداد العسكري المنتخب شكليًا، وهي ظاهرة استمرت بعد هذا الدستور وحتى بعد سقوط الرئيس الأسبق معاوية.

حرصت المؤسسة العسكرية الموريتانية على الابتعاد عن الأيديولوجيا المعلنة، على الرغم من وجود حالات انقلابية وُصِفت بأنها اختراق قومي عربيّ أو زنجيّ. وكان الطابع العام للجيش مهنيًا قبل أن تخترقه ظاهرة اهتمام الضباط بالعمل السياسي الانتخابي في مسلسل الرشوة والنهب والفوضى.

1 - محاولات تحديث في ظل الاستبداد

جرى في عهد الرئيس العسكري هيدالة، بموجب الأمر القانوني الرقم 127/ 83، بتاريخ 5 حزيران/ يونيو 1983، إلغاء الملْكية العقارية التقليدية لتؤول إلى الملْكية العامة للدولة. وكان قانون الإصلاح العقاري من أهم خطوات التحديث، بل كاد يكون نقطة تحوّل في التاريخ الاجتماعي لغرب الصحراء، حيث كانت الملْكية العقارية قبلية بامتياز، وهو ما أفشل التنمية الفلاحية وكرّس بنية اجتماعية تراتبية عتيقة.

ويرى بكتاش[90] أن المستفيد الوحيد من الإصلاح العقاري هو البرجوازية العربية المتنامية، بينما اعتبرته قوى اليسار تطورًا تاريخيًا بالغ الأثر في حياة المجتمع وتغيير بناه التقليدية لمصلحة المحرومين. وهو حال محاربة الاسترقاق، على الرغم من أن الإدارة الاستعمارية ألغت الرق في موريتانيا عام 1905، لكن قرارًا تأكيديًا من الحكومة الموريتانية صدر في 9 تشرين الثاني/ نوفمبر 1980، أي في عهد المقدم محمد خونه بن هيدالة[91]، وحظي بدعم واسع من الفقهاء، لكن تطبيقه لم يتم على النحو المرجو، ثم اكتنفه الغموض.

---

(90) خالد بكتاش، النزاع الموريتاني السنغالي بين المأزق العرقي والمخرج الوطني الشعبي (القاهرة: دار المستقبل العربي، [1992])، ص 30-32.

(91) نشر في الجريدة الرسمية، 25/ 11/ 1980.

2 - عواقب التسلّط العسكري وانهيار الدولة

أ - الانقلابات العرقية

لم تكـن الانقلابـات صراعًا بين العـرب والزنوج بحسـب الأطروحة التآمرية لـدى النظام أو القـوى العروبية، بـل كانت تعبيرًا عن فشـل الدولة الوطنية في تحقيق المواطَنة والمسـاواة وفصل السلطات، والاعتراف الحقيقي العلمي والمؤسسـي والديمقراطي بحقوق الأقليات، والكـفّ عن الخطابات الديماغوجية من قبيـل: الأخـوة، والتعايش الأهلي... إلـخ. ووصف كاتب معروف الانقلابات العرقية العربية والزنجية بأنها كانت بعيدة من الروح الدموية ضد العرب والزنوج، لأنها كانت تتجه رأسًـا إلى قمة السلطة بوصفها الخصم الظالم والمستبد، لا إلى المجتمع المغلوب على أمره[92].

ب - القمع البوليسي

كان أبرز مظاهر «التحديث» استيراد أدوات التعذيب المتطورة من البلدان الاشتراكية، واستخدامها على نطاق واسع ضد المساجين، وأغلبهم سجناء رأي، كما «تم تسخير مؤسسة الدولة الوطنية لتصفية الحسابات المذهبية والشخصية والعرقية والأسـرية، وطبع العنـف والتوتر علاقـة الحاكميـن بالمحكومين وتكرسـت بين الدولة والمجتمع علاقـة الغالب بالمغلوب، وعكسـت أيضًا مظاهر ترف النخبة المهيمنة على أجهزة الدولة، وبؤس السـكان النازحين نحو المدن هربًا من جحيم التصحر والجفاف. وهكذا إذًا تلاشـت فكرة الدولة إلى حدود سلطة شـخصية مطلقة تمارس العنف المنظم وتوزع بين أتباعها الغنيمة [الريع العام]...»[93].

مكّن استبداد العسكري هيدالة وعنفه البالغ من انفراد الجناح الماوي من اليسار بإسـداء النصح له. وجرى تجريد العلاقة بين الدولة والمجتمع من أي

---

(92) إسماعيل اعمر، «عبور نهر الريبيكون.. (بالفرنسية)» جريدة بلادي، العدد الثاني (2007).

(93) ولد مناه، ميراث «السيبة»، ص 134.

صبغة قانونية، ليحـل محلها قمع ممنهج وعنف بلا حـدود وبلا قيود، وتنمية مختلف أشكال الثأر والانتقام السياسي الاقتصادي والاجتماعي، خصوصًا ضد الأوساط الارستقراطية وضد الشباب الوطني في المعاهد والمدارس.

كان العسكر يحسون بنقص الشـرعية، فسعوا إلى إنتاج حالة شعبوية تشبه اللجان الشـعبية الليبية، فجاءت «هياكل تهذيب الجماهير التي شكّلت الإطار التنظيمي البديل عن حزب الشعب».

3 - سياسات النظام المدني والعسكري في تفكيك القوى الاجتماعية والثقافية

كانت عواقب الاسـتبداد والقمع ماثلة في تعميق بـذور الكراهية العرقية والقبلية بيـن أبناء المجتمع الواحد، ولذلك أدت سياسـات العسـكر الظالمة والبليدة إلى تصفية بقية المدرسـة الوطنية - المأزومة أصـلًا - التي هي أهم بوتقة لصهر الناشئة وترسيخ قيم الوطن ضدًا على الولاءات الريفية والمتطرفة، وتكريـس الحقد بين العـرب والزنوج، مـا كاد ينهي النواة الأولـى للتعايش الأخوي التاريخي وأسسـه الدينية الشـعبية والروابط القرابيـة والمصاهرات والتعاضد المعاشـي، وكادت روح المواطَنة تُمحى من نفوس كثيرين لمصلحة خطـاب الحقد والنبـذ والتصفية والتخندق فـي وهم النقـاء العرقي والوطن الخاص بشعب بعينه، وساهمت في تلك العملية سياسات وإجراءات، منها:

أ - الفَرْنسة المتطرفة

منذ عهد الحكم المدني في ظل الحزب الواحد، سيطرت النخبة المفرنسة على الإدارة بحكم تركة الإدارة الاسـتعمارية المفرنسـة، ولذلك كانت أغلبية الأطر من المفرنسـين، ولا سـيما من الزنوج ومن دول أفريقيا الغربية البعيدة، وهو ما كرّس انفصامًا بين الإدارة والمواطنين وعمق كراهيتهم للفرنسية بوصفها أداة إقصاء واستعمار وتشويه ونهب، وتفاقم الوضع مع إقصاء اللغة العربية من الإدارة وازدراء المعرّبين.

ب – التعريب السياسي

صدر في عهد الرئيس العسكري هيدالة قرار بالفصل التربوي بين العرب والزنوج على أساس الخيار بين الشعبة العربية والمفرنسة، وكانت النتائج كارثية؛ إنْ على مستوى المخرجات التربوية أو على مستوى الهوية الوطنية ومكانة العربية في الدولة. واتضح أن الأمر لا يعدو خداعًا للجميع لإبقاء سيطرة المفرنسين على مقاليد الأمور.

ج – الشعارات الدينية المنافقة

تحت شعار تطبيق الشريعة قام الرئيس هيدالة بفتح باب من القلق الاجتماعي والشعبوية لتكريس نظامه، في وقت كان الجوع والقمع هما سيدا الموقف في كامل البلاد. والغريب أن الرئيس المدني المطاح مختار كان قد بدأ، في أخريات أيامه، الحديث عن «تطبيق الشريعة»، وكانت المجموعة المشرفة على تلك العملية من غلاة النخبة غير المتدينة، فضلًا عن الطابع المسرحي للعملية على شاكلة «شريعة نميري»[94] على الرغم من الخلفية المحترمة للعلماء القائمين على العملية من حيث المبدأ.

4 – انهيار الجبهة الاجتماعية وتراجع منطق المواطَنة

أ – تصاعد التطرف العرقي

أُعلن إضراب التلاميذ الزنوج في عام 1979 فتلته حملة اعتقالات. وفي آذار/ مارس 1983 أصدرت «فالام» «بيان الزنجي الموريتاني المضطهد»، الذي نُشر في داكار، معلنًا هدفه في تدمير دولة البيضان! واستمرت التوترات، ثم أعلنت وزارة الداخلية مؤامرة انقلاب زنجي في عام 1987، قامت الحكومة في إثرها بحملة تصفية واسعة وتسريح مئات الزنوج للشك في ولائهم للدولة.

---

(94) راجع مثلًا: غراهام توماس، السودان موت حلم، ترجمة عمران أبو حجلة (طرابلس: دار الفرجاني، 1994)، ص 214.

ومن يومها ترسخت ريبة الدولة تجاه الزنوج، ولا سيما من قومية الفولان والتكولور، وظلت روح الثأر حية في نفوسهم.

أما على مستوى العرب فـ«اكتُشف» انقلاب بعثي في عام 1987، وقامت الحكومة بتصفية البعثيين من الجيش، وكل من اتُّهم بالحس العروبي. كما اتُّهم الناصريون بالتحريض السياسي للطلاب، ويقال إن فرنسا ضالعة في تلك الحوادث، وقامت بتسويقها للنظام تحت شعار «التوازن بين الأعراق داخل الجيش». لكن انفجار الأزمة الدموية بين موريتانيا والسنغال أوصل الأمور إلى طريق لا رجعة فيها، فارتكب فيه مسلسل من المذابح الأهلية والطرد التعسفي لمواطني البلدين ومصادرة ممتلكاتهم.

انفجرت أزمة النزاع الموريتاني - السنغالي بفعل حادث حدودي وقع بين أهالي البلدين في 9 نيسان/ أبريل 1989، بين قريتين زنجيتين، بسبب مشكلات الرعي والمزارعين، وهي معركة أزلية، ولكل طرف روايته للحوادث ونتائجها، وما نجم عنها من سقوط قتلى وجرحى[95].

جرى نقاش واسع للأسباب العميقة للحوادث، ومنها، بحسب الباحث بكتاش:

- الأطروحة التآمرية، وهي رأي الحكومة الموريتانية ولدى بعض القوى العروبية[96]؛

- الأسباب البنيوية: الاهتمام بالزراعة والأراضي النهرية والتشريعات العقارية في البلدين، وكلها تمس مجموعات محلية من مواطنيها[97].

كما لا يمكن التقليل من تأثير الشحن العرقي في البلدين، ولا من تأثير قوانين الإصلاح العقاري التي مسّت بعض مزارعي السنغال الذين كانوا

(95) بكتاش، النزاع الموريتاني السنغالي بين المأزق العرقي، ص 30 (بتصرف).
(96) بكتاش، ص 184-185.
(97) بكتاش، ص 51-69.

ينتقلون إلى الضفة الموريتانية، لكن عنصر فشل النظامين الموريتاني والسنغالي بالغ الأثر في الدفع بالأمور إلى حدودها القصوى، لشغل الرأي العام عن المشكلات اليومية والفساد والاستبداد.

ب - الفساد المالي والاخلاقي

أنتج الفساد المالي والمؤسسي طبقة طفيلية بالغة القذارة تعيش من مال الشعب وتبذره في الأعمال المشبوهة والتصرفات المنبوذة، ما أنتج ثقافة بؤس أخلاقي مناهِضة لكل عقلاني ومنطقي وجدي ومستنير، لمصلحة اللامبالاة واللغة المنحطة والرفض للقوانين والسخرية من القيم المجتمعية.

كما تعاظم شأن البرجوازية الخاصة على حساب الأعيان تحت الدعم المالي، وهي تعكس أهمية جهاز الدولة في خلق البرجوازية الخاصة في أفريقيا. فبيعت مؤسسات الدولة للأفراد بقيمة متدنية، وقُدّمت مشاريع أغلبها وهمي، على الورق فحسب، وفُتحت مكاتب دراسات تنجز مشاريع وهمية، أو دراسات نمطية مستنسخة بأموال هائلة. كما جرى تحت يافطة الإصلاح المالي والاقتصادي، برعاية البنك الدولي، التلاعب بأموال الدولة وسرقتها، ونهب التمويلات الأجنبية، وابتلاع مصانع وشركات القطاع العام تحت يافطة الخصخصة.

ج - خصخصة الدولة

تبيّن أن بنى التسلط أنتجت قنوات فساد تغذي ديمومة الاستبداد؛ إذ بِيع معظم المؤسسات والأصول الوطنية للتجار من الأقارب وداعميهم، وجرى الحديث عن بيع شركة «سنيم» (SNIME) إحدى كبريات مركّبات استخراج خام الحديد وتصديره في العالم. و«تستفيد من ميزة مقارنة استثنائية بفضل موقعها الجغرافي القريب من صناعات الحديد والصلب الأوروبية، ولذا تستطيع تسويق الأساسي من إنتاجها في أوروبا، مع فارق إيجابي في أسعار تسليم ميناء الشحن (FOB) مقارنة بالمناجم البرازيلية والأسترالية، وتحصل كل سنة على رقم مبيعات بالأوقية يتزايد باستمرار، يضخمه على وجه الخصوص الهبوط

الرهيب للعملة الوطنية بسبب تخفيضين متتاليين لقيمته»، بحسب رأي أول مدير لها[98].

غير أن الحديث آنذاك عن مشكلات الشركة لم يكن إلّا مقدمة لتصفيتها لم يقدّم [وزير المعادن المأذون من النظام] سوى حجج واهية مأخوذة من مرجعية أنصار الليبرالية الوحشية الذين لا يهدفون إلّا إلى زيادة الربح من خلال وسيلة زيادة إنتاجية العمل عبر خفض وظائف الشغل مع إنتاج ثابت. وتتمثّل الحقيقة الوحيدة التي قدمها في اعترافه بأن «سنيم» تحمل «حمولة رمزية» كبيرة. إذ ظلت «سنيم» لغاية الأول من كانون الثاني/ يناير 1979 ملْكية للشعب [وتم في عهد حكومة الاستقلال] وضع «جدار» افتراضي منيع حول «سنيم» وبينها وبين الإدارات العمومية: لا محسوبية ولا رشوة لوكلاء الدولة، شفافية تامة تجاه المشترين والموردين[99]. ومن ثم أُدخلت الشركة في عهد العسكر 1992-2003 الرهيب في نظام الرشوة الحكومي الكارثي.

5 - فشل المشاركة السياسية[100]

أدّى القمع العسكري طوال فترة 1978-1992 إلى العودة إلى العمل السري، حيث نشطت الحركات القومية (البعثية والناصرية)، ولا سيما داخل الجيش والمدارس، وتغلغلت الحركة القومية الزنجية في الإدارة والجيش، وسعى الجناح اليساري الماوي إلى التخندق مع النظام وابتزازه في آن. وأمّا الحركة الإسلامية فكانت ضعيفة، لكنها نشطت بقوة في أواخر عهد الرئيس معاوية الذي اتهمها بتأطير انقلاب 2003 الذي قاده المقدّم العروبي صالح بن حننا وزملاؤه ضد العلاقة مع إسرائيل واستبداد النظام.

---

(98) نشر بتاريخ حزيران/ يونيو 2007 على: <alhiwar1.maktoobblog.com>.

(99) إسماعيل بن أعمر: حول خصخصة شركة «سنيم»، منشور على موقع alhiwarblog

(100) راجع مثلاً: عبد الله السيد ولد أباه، «الخيار الديمقراطي والبنية الاجتماعية في موريتانيا (ملف): التعددية الديمقراطية وأزمة الدولة الوطنية في موريتانيا،» المستقبل العربي، السنة 18، العدد 198 (آب/ أغسطس 1995)، وأحمد الوافي، «الخيار الديمقراطي والبنية الاجتماعية في موريتانيا (ملف): السلطة القبلية ونظام الدولة المركزية في المجتمع الموريتاني،» المستقبل العربي، السنة 18، العدد 198 (آب/ أغسطس 1995).

أ - الأحزاب

تكاثرت الأحزاب مع شيوع مناخ الانفتاح النسبي الذي أعلنه النظام تحت تأثير مؤتمر لابول الذي أعلن فيه الرئيس الفرنسي أن بلاده لن تدعم الأنظمة الأفريقية غير الديمقراطية. وبُنيت المؤسسات الحزبية على الروح القبلية والجهوية والولاءات الريفية المختلفة، مع تأثير البداوة السياسية (التنقل بين الأحزاب)، واخترقتها باكرًا السلطوية الماثلة في خضوع الحزب لرئيس واحد هو في الأغلب الزعيم الأوحد والممول للحزب عبر علاقاته بغياب الشفافية في الاقتراع داخل قيادة الحزب وقواعده، ما أنتج أحزابًا فقيرة هشة غير قادرة على تغيير الوضع ومواجهة الاستبداد العسكري المنتخب شكليًا، بل مثلت مشاركتها في معظم الاستحقاقات الانتخابية تشريعًا للنظام وانتخاباته.

نعتقد أن هناك عوائق نظرية ومؤسسية تمنع الأحزاب من الفاعلية، وحتى اكتمال النضج المؤسسي والخطابي، ونرى دور عاملين بارزين[101]:

- **الغموض الأيديولوجي**، ويتمثّل في التستر على المبادئ والأهداف السياسية التي قد يضر إعلانها بالقاعدة الأهلية للحزب، في مجتمع بدوي معزول تاريخيًا عن كثير من الأفكار الحديثة التي يُعتبر بعضها في نظره مخالفًا للدِّين أو العُرف أو عادات المجتمع الثقافية. وأدى ذلك إلى نوع من التقية تجاه الحقل الديني والثقافي والمجتمعي، حتى صارت ديباجة برنامج كل حزب ومواده مجرد مادة مستنسخة من برامج الأحزاب الأخرى. وبدا وكأن الأحزاب تقول الشيء نفسه، فسادت أدواء ضارة بالتسيُّس والسياسية والحياة الحزبية: التنقل والترحال بين الأحزاب، الانتقال بين المعارضة والموالاة... إلخ، لأن الناشطين السياسيين لا ينخرطون في حزب بعينه بناء على قناعة بأيديولوجيا حزبية هي في الأصل غير موجودة، لدرجة أن بعض السياسيين يقوم برحلة مكوكية مزاجية بين النظام والمعارضة وبين صفوف هؤلاء وأولئك.

---

(101) حماه الله ولد السالم، «عوائق المشاركة السياسية في موريتانيا،» صحيفة النهار (2002)، أعاد نشرها حرفيًا ومن دون إحالة عليها: محمد الأمين سيدي باب، مظاهر المشاركة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 244.

- الفقر النظري: تعاني أغلبية القيادات الحزبية التقليدية ضعف المؤهلات العلمية، ويقتصر تكوينها السياسـي على الخبرة في العمل السري أيام الصراع بين اليسـار والنظام المدني الأول، بل إن من الماركسـيين مـن لا يعرف من الماركسية إلّا القشـور! وظل العنصر المعرفي والفكري والثقافي ضامرًا بشدة في فكر الأحزاب، ما كـرّس نوعًا من الفقر النظري شـديد التأثير في الخطب والآراء والبرامج والطروحات، الأمـر الذي كاد يُفقد الحياة الحزبية الموريتانية جوهرها العقلاني والجدي لمصلحة خطابات السب والشتم أو المدح والنفاق.

هنا يبدو أن جوهر أزمة النخبة السياسية الموريتانية هو التحالف مع بعض الأنظمة والتحوّل إلى أداة لقمع خصومهـا الأيديولوجيين، وهي ظاهرة دورية، شملت معظم القوى السياسـية، مع اختلاف مستوى التحالف ونتائجه، وغياب مشروع وطني ديمقراطي جامع ورصين وعميق وتوافقي.

ظل هناك طرفان قويان يتحكمان في الحياة السياسـية الموريتانية: الجيش والقبيلة، وهذه الأخيرة تسـتمد قوتها من الدولة، لكنها تعيد تحويل ما تحصل عليه من مناصب ودعم إلى ابتزاز للسـلطة في الانتخابات، بغية الحصول على موارد جديدة لمصلحة نخبة القبيلـة، في وقت انتهى الـدور التقليدي للقبيلة وشـيوخها كمؤسسـة تضامن وتكافل وتنظيم داخلي تقليدي. وسـينتج حكم العسـكر المتسـتر وراء الانتخابات مزيدًا من تجذّر الزبونية السياسـية ونظام المكافأة على نحو غير مسبوق، وستشارك في العملية قطاعات واسعة، منها كبار الضباط والبرجوازية الطفيلية الفاسدة والوجهاء القبليون والسياسيون الفاسدون والمثقفون المنافقون.

- الانتخابات الشكلية والزبونية السياسية: ورثت حكومة الاستقلال قبيلة مهيضة الجناح دُجّنت وجرى التحكم فيها وتشـويه بنيتهـا التقليدية، لمصلحة سـلوك سـلطوي تابع وحتى مبتذل. لكن الديمقراطية التعددية الشـكلية التي عرفتها البلاد في أواخر عهد ولد الطايع أعادت القبيلة إلى الواجهة في شـكلها القديـم، وإنما في عملية زبونية أكثر تعقيدًا، اسـتُخدم فيها المال العام لشـراء الأصوات، وتوجيه الأعيان لتلك العملية، على الرغم من تحوّلها إلى صراع بين

أُسر بعينها في كل قبيلة تتنافس من أجل الريع الحكومي، لترسيخ مكانتها داخل قبائلها والتمكين في الوقت نفسه لعلاقتها بالحاكم، صانع الجاه والنفوذ.

مع الانتخابات البلدية، وهي بداية الديمقراطية التعددية في عام 1986، ثم الرئاسية في عام 1992، ظهرت القبيلة بقوة، وخسرت الأحزاب أمام سطوتها، **لكن شيخ القبيلة لن يحتل أي موقع في القبيلة إلّا بقدر الموقع الذي يحتله داخل الأجهزة العامة للدولة، بغضّ النظر عن موقعه النسبي داخل القبيلة. وبالطبع يمكّنه المنصب من اقتطاع الريع المادي اللازم لتبرير مكانته التي ستتراجع، وقد تختفي، في حال انقطاع مصدره الرسمي.**

تبدو القبليّة السياسية التجسيد الحي لفساد الحياة السياسية وتسميمها، وإفراغ المؤسسات من مضمونها، وهي بذلك تحجب الفعل الحي للمواطنين، الأمر الذي ينتج مزيدًا من الرداءة السياسية والمؤسسية، تتقلص معها مساحة الحقوق والمواطَنة والعدالة.

تترجم الصراع القبلي إلى خصومة بين الأُسر التي تتنافس سياسيًّا بغية الحصول على موقع رسمي يتيح ريعًا ومناصب ترضي القاعدة من المجتمع العاطل من العمل، ما نصفه هنا بالزبونية السياسية القائمة على توزيع مناصب الدولة ومواردها بوصفها ريعًا تحت سلطة الحاكم، يهبه لمن يشاء ويمنعه عمّن يشاء وفق قواعد من التدجين والابتزاز والتبعية والاستغلال السياسي والمجتمعي.

كانت الأزمات المناخية (الجفاف والفيضانات) مناسبة لتدخّل كل نظام لتوزيع المواد التموينية والأعلاف، بطريقة فاعلة لتكريس سلطته، ولا سيما بين السكان الأميين وهم الأكثرية، وابتزازهم سياسيًّا وأمنيًّا، ما أنتج حالة يمكن تسميتها «الحالة العلفيّة».

- جمهورية العلف/ الريع الشعبوي

إبّان جفاف السبعينيات الذي أصاب موريتانيا، قام الرئيس الراحل مختار

بجولات عربية وأجنبية طلبًا للعون والمســاعدة، فتلقى أموالًا ضخمة من عدة دول، ولا ســيما من دول الخليــج. وأما البلدان الغربيــة، فاكتفت في الأغلب بتقديم مواد تموينية كالحبوب والســمن البقــري المعلّب والأعلاف على نحو خاص.

كانت عمليــة توزيع المــؤن والأعلاف مع فجــر الدولــة الوطنية، هي الشــرط التاريخي - بعبارة المنهجيين - لميلاد الريع الشعبوي، وسيظل النظام الموريتاني، عبر مختلف مراحله، يعيد إنتاج تلك الحالة التموينية لترسيخ نفسه وتكريس معاني الاستتباع والهيمنة والتحكم في المجتمع وتحقيره وتوجيهه.

وجد كل نظام في كل ســنة شــهباء، فرصة لتطوير «الحالــة العلفيّة» التي تُمكّنه من جمع ولاء الســكان وإخضاعهــم لهيمنــة الإدارة العمومية وتركيع الممتعضيــن وترويضهم، وإقصاء المعارضين خارج دائرة «شــرعية» المجتمع المغبون الذي ســيتكفل، رمزيًا وعمليًا، بحصارهم ودفعهم بجميع السبل إلى الاندماج في جوقة الممارسات الزبونية الرسمية.

أنتج نظام ولــد الطايع حالة «علفيــة» متميزة، كانت أكثر بذخًا وفســادًا، وأوســع نطاقًا وتوزيعًا، أفادته في خلق حالة سُــعار «علفــي» جماعي، كادت جموع المواطنين تحســبه خيرًا عميمًــا وتخاله مظنة البركــة واليُمْن، وتجعله مقياسًا لجميع أنماط العطاء العمومي، وحتى الفردي.

في ظل الرئيس المنتخب ســيدي محمد بن الشــيخ عبد الله، في اللحظة الليبرالية الثانية، كانت «الحالة العلفية» موكلة إلى أحد كبار مستشاريه، لا تنقصه الأمانة، ولذلك لم تشهد عملية التموين خصاصًا مبينًا، لكنها مرت بسرعة كما مر غيرها من سياسات المرحلة المدنية القصيرة.

أما في ظل الرئيس الحالي العسكري المنتخب، تجددت «الحالة العلفية» تحت يافطة «أمــل 2011» و«أمل 2012»، وشــملت مســتويات عديدة من التموين الجماعي، للمعوزين والمُضارين من السنة الشهباء.

لم يكن جوهر «الحالة العلفية» تقنيًا قط، بل كان دائمًا سياسيًا وإداريًا، بحسبانه آلية من آليات الزبونية السياسية والمؤسسية التي تعيد إنتاج السيطرة والهيمنة والتحكم في الدولة والمجتمع لمصلحة سلطة بعينها، تكرس الخضوع والاحتقار، وتمنع الفعل الخلّاق والسلوك الطبيعي والفاعلية المؤسسية داخل جسم الدولة وبين المواطنين، وكأنها سم ثعباني غير مميت، يشل ويُضعف ويسيطر موقتًا، لكنه يبقى سمًا، وقد يؤثر بحسب مزاج الضحية. هذه **«الحالة العلفية» تُمارِس تأثيرًا ضارًا وبشعًا في النفسية الجماعية، وتؤدي إلى تبعية مطلقة لجهاز السلطة، وتخدير كامل للوعي الجماعي. لكنها قد تؤدي إلى فعل عكسي** يفضي إلى اعتياد المواطنين التموين الجماعي ولو بمد اليد السفلى، فتتحول إلى دَين ملزم، يمكن في غيابه أن يستيقظ العقل من غيبوبته فجأة، ويتصرف بجنون أو باندفاع غير محسوب.

سابعًا: عودة اللحظة الليبرالية 2005-2007

ظلت الانقلابات منذ عام 1978 آلية التغيير وتداول السلطة، وكانت في الأغلب بيضاء باستثناء حوادث قليلة، بعيدًا من المجتمع ومشروعه التحديثي، بل كان ذلك استدعاء للتناقضات الريفية وولاءاتها الريفية والأهلية خارج القيم الجماعية وفي زبونية واضحة.

ظل وهْم إنقاذ الدولة يسيطر على الجيش الموريتاني حتى في ظل انقلاب 2008، إذ صرّح جنرال من المجلس العسكري الحاكم أنهم - أي الجيش - لا يمكن أن يقفوا مكتوفي الأيدي أمام خطر تفكك موريتانيا! جرى ذلك في وقت كانت البلاد تحت حكم منتخب كامل الشرعية، ولا تواجه أي خطر خارجي، وتحظى بتزكية دولية غير مسبوقة في تاريخها، يغطيها إعلام عربي متلهف للحظة ديمقراطية نادرة.

لكن اللحظة الديمقراطية اللامعة لم تدم[102]؛ إذ سرعان ما وُضع الرئيس

(102) حسن نافعة، «درسُ موريتانيا الكبير،» صحيفة الوسط البحرينية، العدد 1677، =

المنتخب سـيدي محمد أمام خيارات صعبة، ولم يعد في إمكانه العمل، وكان ذلك لخروجه عن قواعد اللعبة السياسـية التقليدية، أو بعبـارة الكاتب عباس إبراهيم كان انقلاب «السـادس [يقصد انقلاب 2008] تصحيحًا للشـرود عن نظام المكافأة السياسية والسياسة التقليدية المبنية على مبدأ التمثيل»[103].

وصل الجنرال محمد بن عبد العزيز إلى السـلطة في 6 آب/ أغسـطس 2008 بانقلاب على الرئيس المنتخب الذي لم تدم ولايته أكثر من 15 شهرًا!

1 - الجيش والسياسة

إذا كان تاريخ الديمقراطية الحديثة هو السـعي إلى التحرر التدريجي من تدخّل القوة والإكراه في السياسة، فإن الجيش ظل يسيطر على السلطة منذ عام 1978، ويعضده أحيانًا بعض المدنيين من الساسة والمثقفين.

جرى، بالتدريج، تدمير أعراف المؤسسـة العسـكرية التي كان يسـودها الانضبـاط المهني منذ حـرب الصحراء، وتم دمـج أغلبية كبـار الضباط في نظام الرشـوة والنهب والتحايل على المال العام، ثم انغمس هؤلاء في التعبئة الانتخابية لذويهم ولمحيطهم القبلي والجهوي.

تعود نزعة تسيُّس العسكر إلى من سـمّي «العسكريين السياسيين»[104]، إذ استُخدم كبار الضباط للتدخّل قبليًا وجهويًا عبر حنفية المال العام. وكان هؤلاء هم الوحيدين القادرين على القيام بعمليات إنزال سياسـية (= العمل السياسي خارج مناطقهم التقليدية) بفعل تزكية السـلطة القائمة، وأعطاهم هذا نوعًا من الرمزية الوطنية والموضوعية.

= 10/ 4/ 2007. وصدر بالفرنسـية كتاب: الأمل الخائب، من تأليف محمد سـالك محمد الأمين وزير خارجية الرئيس المنتخب سـيدي محمد، ويعبّر الكتاب عن رؤية عضو في النظام السياسي الذي حكم في تلك الفترة القصيرة.

(103) «موريتانيا الأعماق».

(104) راجع: أبو العباس إبراهيم، «نهايـة الجيش الموريتاني،» ومقالـة: «موريتانيا الأعماق،» منشوران على موقع صحيفة تقدمي اليسارية الإلكترونية.

أما في اللحظات الموالية للانتخابات الصورية الأولى، فسُمح لعلاقات السياسة والأعمال والجيش بالعمل خفية من أجل تغطية رواتب العسكريين المتدنية، وإبعاد شبح التذمر، إضافة إلى تحويل النظام من حكم الرأس إلى حكم «النظام» بفتح باب المكاسب والمنافع للرؤوس الكبيرة في النظام. فازداد حجم البطن العسكري، واستمر وجود مدنيين بماضٍ عسكري في السياسة وفي المعاملات المالية اليومية. ولكننا نعتقد أن تسييس الجيش كان لشغله عن الانقلابات وتوريط العسكريين في المشاغل المشبوهة ماليًا واجتماعيًا، وحتى أخلاقيًا.

تبدو عسكرة الديمقراطية أرقى مظاهر الاستبداد والاعتداء على حرمة شعور الناس وكرامتهم، وعملًا يشبه تسميم مجاري المياه العمومية، بما يقضي على بصيص الأمل الباقي بالمشاركة السياسية في البرلمان والبلديات التي ما عاد النظام يقبل المنافسة فيها بشفافية بعد أن كرس منذ عام 1992 سيطرة الجيش على السلطة بالانتخابات الشكلية التي زكت واقعًا كان قائمًا.

خلاصة

ولدت الدولة الوطنية الموريتانية ولادة قيصرية، وفرضت على مواطنيها الإذعان والطاعة، وقضت على التعددية السياسية والنيابية، وصفّت جيوب المعارضة الوطنية وقوى الرفض. مظاهر أزمتها بارزة في الهوية الضائعة، وانقسام المجموعة الثقافية التاريخية، الفساد، والاستبداد.

كما اتضحت مظاهر المشكلات المتفاقمة في الانفجار الديموغرافي، ومدن الصفيح، وازدياد أعداد المتعلمين من الطبقة الوسطى ومن العمال، وتراكم الديون، وانفجار الحرب، وانتشار التعليم وبطالة الخريجين.

ويتبيّن أن للخروج من ذلك النفق خيارات عملية:

- إنقاذ مشروع الدولة الوطنية: إعادة السلطة إلى المدنيين بإجراء انتخابات حرة ونزيهة، في ظل حكومة انتقالية توافقية مستقلة، وإنهاء الدور السياسي للجيش.

- إعادة بناء الدولة الوطنية: الفصل بين الامتيازات والحقوق، وفصل جهاز الدولة التنفيذية عن الاعتبارات غير السياسية المجردة، وتعزيز فصل السلطات واستقلال القضاء، وإعادة بناء الدستور على أسس توافقية بعيدة من النفاق الديني أو المجتمعي أو المزايدة السياسية: فما يريده الموريتانيون هو دولة حديثة بمؤسسات فاعلة مستقلة تقف على حياد من الصراع المجتمعي تنظمه وتحميه ولا تتدخّل فيه، وتحمي الدِّين ولا تستغله ولا تتماهى معه، وتحترم الهوية الوطنية من دون قمع الهويات المختلفة، وتسعى لصهر المجموعات في بوتقة عبر المدرسة والإدارة من دون تمييز ديني أو عرقي أو اجتماعي أو طمس لخصوصية الجماعات الثقافية.

- سيناريو مستقبلي: دلّت التجربة التاريخية على أن البلاد لم تعرف ثورة شعبية ضد النظام بالمعنى المتعارف عليه في تجارب الثورة في دول العالم، لكن التغيير كان دائمًا يأتي من الجيش؛ أهم المؤسسات وأكثرها تماسكًا وفاعلية. لكن بذور التغيير باتت واضحة لا تخطئها العين، على الرغم من جهد النظام في تقديم الخدمات العامة وتنشيط بعض المشاريع، وعجز المعارضة عن الإطاحة بالنظام. والنظام الحالي كما نصفه دائمًا، هو نظام عسكري مُنْتخب، وهي حالة مُرَكّبة ومُرْبكة في عالم اليوم، وأمثلتها قليلة في البلدان ذات الوضع المشابه. لذلك، لا يمكن وصفه بغير الشرعي، لكنه قطعًا معتمد على الجيش، وبدأ يعد للمرحلة القادمة انتخابيًا وأمنيًا.

لكن الربيع العربي، ولا سيما زخمه الإعلامي، بات هاجسًا حقيقيًا عند النظام الموريتاني، على الرغم من اقتناع هذا النظام بأنه يسيطر على مقاليد الأمور، واقتناع معارضيه بذلك، وبأنهم مفككون عمليًا، وعاجزون تقنيًا، في ظل انفجار الطموحات وصراع المعارضين، والريبة العميقة بينهم، وغياب الشخصية المدنية الكارزماتية.

تؤشر الدلائل كلها إلى أن هناك نارًا تحت الرماد أو بين حبيبات رمال صحراء موريتانيا، يمكن أن تتحول إلى صيف ديمقراطي ساخن، أو

إلى زوابع رملية عاصفة قد تقتلع كل شيء. وذلك على الرغم من خطاب التخويف الذي يجعل من مطالب الإصلاح دعوة إلى الفتنة وفتحًا للباب على المجهول. ويبدو كما لو أنه مقنع لبعض فئات المجتمع من الناس الذين يتذكرون أيضًا انقلاب 2003 وكيف ظلت الحالة العامة عادية بلا احتراب بين المواطنين ولا فوضى عارمة، على الرغم من بقاء البلاد ما يقارب يومين من دون سلطة فعلية!

لأن التغيير يأتي عادة من الجيش، وبسبب مقنع كان أول مرة عبثية الحرب مع الأشقاء، أعلن النظام اليوم التراجع عن حربه ضد الجماعات المسلحة داخل الحدود المالية، ويبقى انبثاق سبب داخلي يدفع الجيش إلى الانقلاب أمرًا واردًا في حالة ازدادت الحياة السياسية اشتعالًا، وتأزمت الأحوال بدرجة مقلقة، ولا سيما إذا اتجهت الأمور إلى الصدام والمواجهة في انتخابات البرلمان والبلديات القريبة [23 تشرين الثاني/ نوفمبر 2013]، إذ سنكون إذ ذاك على أبواب تغيير يأتي من الجيش استجابة لتلك الحالة، وتخلصًا من عبء النظام في الآن نفسه، وحينها يصبح الشعب مرة أخرى هو الحكم، فهل ستكون المعارضة في مستوى المسؤولية التاريخية؟ جواب لا نزال نرنو إليه ونعلقه على المستقبل!

المراجع

1 - العربية

كتب

إبراهيم، سعد الدين [وآخ]. **المجتمع والدولة في الوطن العربي**. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

ابلوك، مارك. **مشكل الذهب في العصر الوسـيط**. ترجمة م. إسكندر. القاهرة: منشورات الجمعية التاريخية المصرية، 1968.

باري، بوبكر. **سـنغامبيا: دفاع من أجل تاريخ جهوي**. ترجمة مصطفى أعشـي وأحمد لقمهري. الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، د. ت.

بشارة، عزمي. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

بكتاش، خالد. **النزاع الموريتاني السنغالي بين المأزق العرقي والمخرج الوطني الشعبي**. القاهرة: دار المستقبل العربي، [1992].

بن حامـد، مختار. **جغرافيـة موريتانيا**. بيروت: دار الغرب الإسـلامي ومعهد الدراسات الأفريقية، 1994.

بن شيخنا، سيدي أعمر. **موريتانيا المعاصرة**. نواكشوط: دار الفكر، د. ت.

بوبريك، رحال. **دراسـات صحراوية: المجتمع والسـلطة والدين**. الرباط: دار أبي رقراق، 2005.

بورديـو، بيير. **درس فـي الدرس**. ترجمة عبد السـلام بن عبـد العالي. الدار البيضاء: دار توبقال، 1986.

تاريخ أفريقيا العام. باريس: منشورات اليونيسكو، 1992-1996.

التوفيق، أحمد. **المغرب في القرن التاسـع عشـر: إينولتان (1830-1912)**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983.

توماس، غراهام. **السـودان موت حلم**. ترجمة عمران أبو حجلة. طرابلس: دار الفرجاني، 1994.

دوبريه، رجيس. **نقد العقل السياسـي**. ترجمة وتحقيق عفيف دمشقية. بيروت: دار الآداب، 1986.

دوفيس، جان. **التجارة والطرق التجارية في غرب أفريقيا**. باريس: اليونسكو، 1992. (تاريخ أفريقيا العام)

الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكيك. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 58)

الراضي، محمد. **السياسة الاستعمارية في موريتانيا**. نواكشوط: [د. ن.]، [د. ت.].

سلامة، غسان. **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة، 1987. (سلسلة الثقافة القومية؛ 10)

سيدي باب، محمد الأمين. **مظاهر المشاركة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

الشامي، علي. **الصحراء الغربية عقدة التجزئة في المغرب العربي**. بيروت: دار الكلمة، 1980.

فانون، فرانتز. **معذبو الأرض**. ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي. بيروت: دار القلم، 1985.

القشاط، محمد سعيد. **خي بابا شياخ وآثاره الأدبية**. د. م.: [د. ن.]، 2004.

كوثراني، وجيه. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 13)

موريتانيا: الثقافة والدولة والمجتمع. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000. (سلسلة الثقافة القومية؛ 28)

النحوي، خليل. **بلاد شنقيط: المناورة... والرباط: عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة**. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1987.

وداي، محمد محمود. تجربة وزير مدني في حكم عسكري، 1985-1987. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008.

ولد داداه، مختار. موريتانيا على درب التحديات. باريس: منشـــورات كارتالا، 2006.

ولد السالم، حماه الله. الإسلام والثقافة العربية في الصحراء الكبرى: دراسات ومراجعات. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

ـــــــ. تاريخ بلاد شـــنكيطي «موريتانيا»: من العصور القديمة إلى حرب شرببا الكبرى بين أولاد الناصـــر وإمارة إيْدوكّل اللمتونيـــة. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

ـــــــ. المجتمع الأهلي الموريتاني: مـــدن القوافل 1591 - 1898. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008. (سلسلة أطروحات الدكتوراه)

ـــــــ. موريتانيا في الذاكرة العربية. بيروت: مركز دراســـات الوحدة العربية، 2005.

ولد مناه، أحمد محفوظ. ميراث «السيبة». نواكشوط: المطبعة الوطنية، د. ت.

دوريات

آرنو، جان كلود. «المؤسســـات السياســـية الموريتانية.» المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي: العدد 9، 1989.

دوشاســـيه، فرنســـيس. «موريتانيا من النظـــام الكولونيالي إلى النظـــام ما بعد الكولونيالي.» المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي: العدد 9، 1989.

مسمير، بيار. «تقرير سياسي سنة 1951.» تعريب سيدي إبراهيم محمد أحمد. المجلة الموريتانية للقانون: العدد 2، 2005.

نافع، بشير موسى. «حول انهيار المجتمع الإسلامي التقليدي.» مجلة الاجتهاد: 1993.

الوافي، أحمـــد. «الخيار الديمقراطي والبنية الاجتماعيـــة في موريتانيا (ملف): السلطة القبلية ونظام الدولة المركزية في المجتمع الموريتاني.» المستقبل العربي: السنة 18، العدد 198، آب/ أغسطس 1995.

ولد أبّاه، عبد الله الســيد. «الخيار الديمقراطي والبنية الاجتماعية في موريتانيا (ملف): التعدديــة الديمقراطيــة وأزمة الدولــة الوطنية فــي موريتانيا.» المستقبل العربي: السنة 18، العدد 198، آب/ أغسطس 1995.

رسائل جامعية

أحمد، ســيدي إبراهيم محمد. «الحــزب الواحد وتطور الحياة السياســية في موريتانيا.» (دبلوم دراسات عالية، الرباط، 1988).

خليل، سعد. «موريتانيا الحديثة.» (رسالة ماجستير، معهد البحوث والدراسات العربية العالية، القاهرة 1977).

2 - الأجنبية

Books

Abdel Malek, A. [et al.]. *Renaissance du monde arabe*: Colloque international de Louvain. Alger: Gembloux, 1972.

Barbier, Maurice. *Le Conflit du Sahara Occidental*. Paris: L'Harmattan, 1982.

Braudel, Fernand. *Ecrits sur l'histoire*. Paris: [A.C ollin], 1984.

Chassey, Francis de. *De l'ordre colonial à l'ordre néo-colonial entre maghreb et afrique noire*. Paris: Anthropos, 1978.

Coppolani, Xavier. *Rapport d'ensemble sur ma Mission au Soudan français*. Paris: F. Levé, 1899

Désiré-Vuillemin, Geneviève. *Contribution à l'histoire de la Mauritanie de 1900 à 1934*. Dakar: Editions Clairafrique, 1962.

Fernandes, Valentim. *Pierre de Cenival et Théodore Monod. Description de la côte d'Afrique, de Ceuta au Sénégal*. Paris: Larose, 1938.

Gellner, Ernest and Charles Micaud (eds.). *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*. London: Duckworth, 1973.

Goody, Jack. *La Logique de l'écriture: Aux origines des sociétés humaines*. Paris: A Colin, 1986.

Laroui, Abdallah. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912*. Paris: F. Maspero, 1977.

Montagne, Robert. *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc.*. Casablanca: Afrique- Orient, 1989. (Collection archives)

Production pastorale et société. [s. l.]: Cambridge University Press et maison des sciences de l'homme, 1979.

Periodicals

Farias, P. F. de Moraes «The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement.»*Bulletin de l'IFAN*: series B, no. 29, 1967.

Thesis

Ould Cheikh, A. W. «Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale.» (Thèse de doctorat en sociologie, université de Paris V, 1985).

الفصل الخامس عشر

بناء الدولة الرعوية في اليمن
توحيد النخبة وتفكيك الأمّة

عادل الشرجبي

مقدّمة

مثّلت وثيقة إعلان الوحدة اليمنية الصّادرة في 22 أيار/ مايو 1990 وثيقة شرعية قانونية لتأسيس الجمهورية اليمنية (de jure legitimacy). وحدّدت هذه الوثيقة فترة انتقالية لبناء الدولة وتحويل الوحدة إلى «وحدة واقعية» (de facto)، مدّتها عامان ونصف عام، تبنى خلالها مؤسّسات دولة الوحدة وأجهزتها ومؤسّسات النظام الديمقراطي ودمج الوحدات الإدارية. ومثّل دستور دولة الوحدة الذي أُقرّ في عام 1991 وثيقة أخرى لتعزيز شرعية تأسيس دولة الوحدة، غير أن الفترة الانتقالية شهدت تباينًا في توجّهات النخبتين السياسيتين (الشمالية والجنوبية) تجاه أسس بناء الدولة ومبادئه؛ حيث تبنّت النّخبة الشمالية بقيادة رئيس مجلس الرئاسة آنذاك (علي عبد الله صالح) توجّهات بناء دولة وحدة بسيطة (Unitary State) ونظامًا ديمقراطيًا ليبراليًا أكثريًا، وتبنّت النّخبة الجنوبية بقيادة نائب رئيس مجلس الرئاسة آنذاك علي سالم البيض، توجّهات لبناء دولة فدرالية ونظامًا ديمقراطيًا توافقيًا. وعلى الرغم من توافق الطرفين على وثيقة العهد والاتّفاق التي صاغتها لجنة الحوار الوطني في كانون الثاني/ يناير 1994، وكانت قد مثّلت تسوية بين هذين المشروعين لبناء الدولة والنظام السياسي، استمرّت الخلافات بين طرفَي الوحدة، وتطوّرت إلى حرب شاملة (في الفترة بين 27 نيسان/ أبريل و7 تموز/ يوليو 1994) بين قوات الدولتين السابقتين التي كانت لا تزال منقسمة وغير موحّدة. وظلّت النّخبة الشمالية في أعوام الأزمة وشهور الحرب متمسّكة بالشرعية القانونية للوحدة، أو الشرعية الدستورية بحسب التسمية التي تفضّلها، وشنّت الحرب على الجنوب استنادًا إلى هذه الشرعية، وأطلقت على قوّاتها التي خاضت بها الحرب واجتياح الجنوب اسم «قوّات الشرعية»، متجاهلة منطق التاريخ الذي يؤكّد أن الوحدة لا

تقوم على شرعية دستورية فحسب، بل تقوم على شرعية قبول وثقة متبادلة بين أطراف التوحّد، وعلى وحدة الهوية والمشاعر قبل وحدة الجغرافيا.

إشكالية البحث

بعد أن انتصر المؤتمر الشعبي العام في حرب صيف 1994، انفرد ببناء الدولة وفقًا لتوجّهاته، فبنى «دولة وحدة بسيطة»، ونظامًا سياسيًّا ليبراليًّا، ونظامًا انتخابيًّا أكثريًّا (نظام الفائز الأول في دوائر فردية صغيرة). وهذا النوع من الديمقراطية يقوم في الحقيقة على تعددية حزبية ضعيفة وشكلية إلى درجة أن النظام السياسي بات يقوم واقعيًّا على حكم الحزب الواحد. ولتكريس هذا النمط من السلطة والدولة، اعتمد النظام على بناء دولة ريعية تنظِّم علاقتها بالسكّان على أساس علاقات المحسوبية، لا على أساس المواطَنة؛ إذ تفرض السيطرة الاجتماعية (ولا سيما في المناطق الريفية) عن طريق وساطة النخب التقليدية من شيوخ القبائل، في مقابل منحهم امتيازات مالية ووظائف وعقارات وتحويلات مالية مختلفة.

ترتَّب على هذه السياسات أن شهد اليمن في الأعوام الماضية نشوء حركتين اجتماعيتين تمثِّلان تهديدًا للوحدة الوطنية والاندماج الاجتماعي: الحركة الجنوبية المطالِبة بالانفصال (الحراك الجنوبي)، والحركة الحوثية. ولا يرجع بروز هاتين الحركتين وصور التفكّك الاجتماعي الأخرى في اليمن إلى ضعف قوّة الدولة، بقدر ما يرجع إلى ضعف شرعية النظام؛ فالدولة التي تمتلك القوّة وتسعى إلى فرض السّيادة عن طريقها من دون امتلاك الشرعية هي دولة هشّة تحمل في أحشائها عوامل انهيارها وتفكّكها. ومهما تكن القوّة التي تمتلكها الدولة والنّخبة الحاكمة، فإنّ رغبة التمرّد عليها تظلّ قائمة بصورة دائمة إذا كانت غير متمتّعة بقبول المحكومين وغير قائمة ببناء رأس مال اجتماعي.

موضوع الدراسة وتساؤلاتها

يتركز موضوع هذه الدراسة على الاندماج الوطني الذي لا يتحقّق إلّا

عبر بناء الأمّة. وبناء عليه، ستحلّل هذه الدراسة عملية بناء الأمّة في اليمن، والأسباب التي أدّت إلى بروز المظاهر التي تشير إلى «التفكّك الوطني»، مثل بروز كلٍّ من الحراك الجنوبي والحركة الحوثية. وتسعى إلى الإجابة عن سؤال مركزي: لماذا تراجعت الهوية الوطنية، وبرزت الهوية الإقليمية في الجنوب، والهوية المذهبية في صعدة؟ فضلًا عن الإجابة عن عدد من التساؤلات الفرعية المرتبطة بهذا التساؤل، منها: ما دور طبيعة النّخبة الحاكمة في بروز الهويات الأولية؟ وما دور السياسات العامة للحكومة في تعزيز الاندماج أو التفكّك الاجتماعي؟ ولماذا فشلت الأحزاب السياسية والتنظيمات الحديثة في تحقيق الدّمج الاجتماعي؟

يتمثّل الفرض الرئيس الذي يجيب عن تساؤلات هذا البحث في أن عملية التحوّل الديمقراطي التي شهدها اليمن منذ عام 1990 نفّذتها نخبة لا تؤمن إيمانًا حقيقيا بالديمقراطية، لذلك عمدت إلى بناء الدولة وفقًا لشروط لا تتلاءم مع متطلّبات الديمقراطية الليبرالية؛ فعوضًا عن بناء دولة مواطنة متساوية، عمدت إلى بناء دولة رعوية، وعطّلت مبدأ التداول السلمي للسلطة عبر إضعاف مؤسّسات التحوّل الديمقراطي، وتجريدها من طابعها السياسي، وهي في الوقت ذاته مؤسّسات الاندماج الاجتماعي. وعندما ظهرت بوادر التفكّك الاجتماعي، لم يتّخذ النظام سياسات إصلاحية، بل على العكس عمل على إنكارها، الأمر الذي أدّى إلى تحوّل المطالب من الإصلاح إلى فكّ الارتباط.

مفاهيم البحث

يشير مفهوم الاندماج إلى انخراط الفرد في جماعة اجتماعية ما، أو في منظومة اجتماعية، أو في عملية اجتماعية ما. وتتحدّد طبيعة الاندماج في ضوء طبيعة الجماعة أو المنظومة أو العملية التي يندمج الفرد فيها؛ فالاندماج الاجتماعي يشير إلى اندماج الفرد في جماعة اجتماعية، بغض النظر إن كانت هذه الجماعة قبيلة أو مذهبًا أو طائفة، أو غيرها من الجماعات الاجتماعية. ويشير مفهوم الاندماج السياسي إلى انخراط الفرد في منظومة المجتمع

السياسية. ولعلّ مفهوم الاندماج الوطني هو المفهوم الأكثر شمولًا من بين هذه المفاهيم، إذ يشير إلى اندماج الفرد في الأمّة.

عمومًا، إن عملية الاندماج الاجتماعي عملية تفاعلية تقوم عبر قبول الفرد القواعد والمعايير المنظِّمة للجماعة، في مقابل توفير الجماعة القنوات والآليات اللازمة لإشـــراك الفرد في جميع ضروب نشاطها. في ضوء ما تقدّم، فإن عملية الاندماج الاجتماعي واكتساب الهوية الوطنية عملية اصطناعية، إذ يتوحّد الفرد مع الجماعة التي توفّر له حاجاته الأساســية، لذا فــإن الاندماج الوطني يتحقّق في حال تبنّي الدولة الوطنية سياســات عامة تشـــجّع المواطَنــة. وتتمثّل هذه السياسات في ما يلي: المشاركة والعدالة والتعددية السياسية والثقافية وتسهيل الحراك الاجتماعي (التعليم وتكافؤ الفرص في الوظيفة العامة) والديموغرافي، ودعم التحضّر واحترام حرية نشاط المجتمع المدني وضمانها وحرية الأسواق وممارسة النشاط الاقتصادي وقيام الدولة بوظائفها في توفير الصحّة والخدمات الأساســية وتوفير الأمن والعدالة. وفي المقابل، فــإن التفكك الاجتماعي هو المصير الذي تؤول إليه السياســات العامّة التي تقوم على التهميش والاستبعاد والتمييز والعزل.

اســتخدمت في هذه الدراســة مفهومًا جديــدًا هو «الدولــة الرعوية» لتوصيــف الدولة التي يجــري فيها تســييس الهويات القبليــة. وتمثِّل الدولة التي بُنيت في اليمن بعد حــرب صيف 1994 نموذجًا لهذا النمط من الدول. واشــتققت هذا المصطلح مــن مصطلــح الرعوية في الحديث الشــريف[1]، فمصطلحا الراعي والرعية في هذا الحديث يشــيران إلى علاقات السلطة في المجال الخاص، أو الولاية الخاصة، بحســب مصطلحات الفقه الإســلامي،

(1) في الصحيحين من حديث ابن عمر أن الرســول (ﷺ) قال: «كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راعٍ ومســؤول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهل بيته ومسؤول عن رعيّته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راعٍ في مال سيده ومسؤول عن رعيته، وكلّكم راعٍ ومسؤول عن رعيته». واســتخدم ابن تيمية مصطلحَي «الراعي» و«الرعية» في كتابه السياســة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.

وهي تختلف عن علاقات السلطة في المجال العام أو الولاية العامة، أو علاقات المواطَنة المتساوية التي تقوم على المساواة. ويمكن تعريف الدولة الرعوية بأنّها نمط من الدولة التي تتّسم بالتماهي بين الميدان العام والميدان الخاص، وتقوم على شرعية تقليدية، وحكم أعيان، وتُتّخذ القرارات فيها خارج المؤسّسات الرسمية، وتنظِّم علاقتها بالمجتمع عبر وساطة النخب التقليدية، وحدة التعامل السياسي فيها هي العشيرة أو العائلة، فلا هي الفرد كما في الدولة البسيطة، ولا هي الجماعة الإثنية الكبرى (العرقية أو الدينية) كما في الدولة الفدرالية.

تقترب خصائص الدولة الرعوية من خصائص «الدولة الباتريمونيالية الجديدة» (Neo patrimonial State) التي وصفها صامويل اسنستادت (S. Eisenstadt)، والتي تقوم على أجهزة دولة حديثة، بما في ذلك الأجهزة البيروقراطية، تتعايش فيها المعايير البيروقراطية الحديثة مع المعايير الباتريمونيالية، بما يحول دون التمايز بين الدائرة العامة والدائرة الخاصة. وتستند عملية صوغ السياسات العامة إلى مبدأ التسوية بين هذين النّوعين من المعايير[2]. وبصورة عامة، فإن الدولة الباتريمونيالية هي دولة ضعيفة نتيجة ضعف المؤسّسات الديمقراطية، وشخصنة علاقات السلطة[3]، تتمتع بكلّ خصائص الدولة الضعيفة التي حدّدها جويل مغدال؛ فهي لا تقوى على تعبئة المجتمع والتغلغل فيه، ولا تستطيع تنظيم العلاقات الاجتماعية، ولا تحصيل الموارد وإدارتها واستخدامها بفاعلية بما يتلاءم مع أهداف المجتمع[4]. وعلى مستوى النظام السياسي تقوم على «نظام سياسي هجين» يتعايش في ظلّه بعض عناصر الديمقراطية الليبرالية مثل الدستور الليبرالي والتعددية الحزبية والانتخابات الحرّة والنزيهة والدورية، مع

---

(2) Eli Moen, «Private Sector Involvement in Policy Making in a Poverty-Stricken Liberal Democracy,» Centre for Development and the Environment, University of Oslo, Working Paper Nr. 2003/04, p. 11.

(3) Moen, «Private Sector».

(4) Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988), p. 22.

بعض العناصر غير الليبرالية، إذ تُوظَّف موارد الدولة وأجهزتها لتعظيم سيطرة النخبة الحاكمة[5].

على الرغم من الخصائص المشتركة بين الدولة الرعوية والدولة الباتريمونيالية، فإن مفهوم الدولة الرعوية أوسع من مفهوم الدولة الباتريمونيالية؛ إذ إنه لا يشير إلى طبيعة بنية الدولة وعلاقات السلطة في إطار أجهزتها فحسب، بل يشير أيضًا إلى علاقة الدولة بالمجتمع، فالدولة الرعوية ليست دولة ضعيفة، بل هي دولة مُضْعَفَة، أو أُضعفت. وهي تمتلك وسائل القوّة الشرعية اللازمة لفرضٍ سيادتها، لكنّها تفتقر إلى الإرادة التي تمكّنها من استخدام هذه القوّة، إذ يعطِّل الحاكم قدرة أجهزتها، ويعوّق أداءَها وظائفها. في المقابل، لا تمتلك البنى التقليدية في المجتمع القوّة التي تؤهّلها لمجابهة الدولة، بل زادها الحاكم قوّة بتمكينها من استخدام بعض وسائل قوّة الدولة، وتفويضها بالقيام ببعض وظائفها، من أجل استمرار الحاكم في الحكم؛ فالحاكم في الدولة الرعوية يعمل على إحداث تغييرات في البنى التقليدية بما يحوِّلها إلى بنى رعوية، فيحوِّل القبيلة إلى «مشيخة»، بحيث لا يُعدُّ الشيوخ ممثّلين لقبائلهم أمام الدولة، بل هم ممثّلون للنظام أمام دوائرهم الخاصة، ويصبحون «قنواتٍ وسيطة» يستخدمها النظام عوضًا عن أجهزة الدولة. لذلك فالدولة الرعوية دولة تفتقر إلى الشرعية.

يشير مفهوم «الشرعية» المستخدم في هذه الدراسة إلى السلطة التي تقوم على الحقّ لا على القوّة، أي على قبول المحكومين ورضاهم واعترافهم بحقّ الحاكم في ممارسة السلطة، وبهذا المعنى لا تكون السلطة شرعية إلّا إذا جرى فصلها عن الأشخاص الذين يمارسونها، وتخضع ممارستهم لها للقانون، ويخضعون للمحاسبة الشعبية على ممارستهم لها[6]. والشرعية بهذا

---

(5) Larry Diamond, «Thinking about Hybrid Regimes,» *Journal of Democracy*, vol. 13, no. 2 (April 2002), pp. 22-35.

(6) جورج بورديو، الدولة، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985)، ص 42 - 46.

المعنى تختلف عن «المشـــروعية» التي تشـــير إلى «شـــرعية قانونيـــة»، أو إلى وصول المسؤولين إلى مواقع الســـلطة وفقًا للإجراءات التي يحدِّدها القانون. أمّا الشرعية بالدلالات التي جرى عرضها أعلاه فهي «شرعية واقعية». والتمييز بين هذين المفهومين يســـاعد في التمييز بين مفهومين آخرين في هذه الدراسة: «تأســـيس الدولة» الذي يشـــير إلى الإجـــراءات القانونية التـــي تتّخذها الدولة لاكتســـاب اعتراف القانون الدولي بســـيادتها على إقليمها؛ وأمّـــا مفهوم «بناء الدولة» فيشـــير إلى اســـتراتيجيا مخطّطة ومتكاملة تخطّطها الدولة وتنفّذها في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لاكتساب شرعية واقعية تقوم على اعتراف مواطنيها بسلطة الحكومة.

أولًا: الاندماج الوطني عبر بناء الدولة الوطنية: إطار نظري

ظهر مفهوم الدولـــة الوطنية أو «دولـــة الأمّـــة» (Nation State) في مؤتمر وســـتفاليا في عام 1648. ويحدِّد الفقهاء الدســـتوريون ثلاثة مكوِّنات للدولة الوطنية (أو الدولة القومية أو دولة الأمّة): إقليم (وطن) وشـــعب (أمّة) وسيادة (حكومة). والدولة الوطنية بهذا المعنى هيئة مصطنعة، يبنيها شعبها وحكومتها، إذ يفوِّض الشعب السلطة السياسية للحكومة، لتحتكر السّيادة وممارسة السلطة على إقليمها، ولا تســـمح لأي قوّة داخلية أو خارجية بأن تمارس السلطة على مواطنيها. لذلك عـــرّف ماكس فيبر الدولـــة بأنها: «جهاز يحتكر الاســـتخدام الشـــرعي للقوّة المادية على الســـكّان الخاضعين لســـيادتها»[7]. غير أن ذلك يتطلّب قبول الشـــعب بهذه الســـلطة، لذلك وصف جورج بوردو الدولة بأنها: «جهاز لتحقيق فكرة»[8]. وتشـــير عملية بناء الدولة الوطنيـــة وتحقيق الاندماج الاجتماعي إلـــى عملية تحوّل اجتماعـــي وثقافي مخطّطة، شـــاملة ومتكاملة؛ فعلى المستوى السياسي ينبغي تأســـيس عقدٍ اجتماعي (دستور) يجسِّد إجماع المواطنين حول النظام السياســـي أو قواعد اللعبة السياســـية، ويكفل المساواة

(7) Max Weber, «Politics as a Vocation,» in: Hans Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1948), p. 78.

(8) بورديو، ص 20.

وتكافؤ الفرص في الوصول إلى مواقع السـلطة، وعدالة توزيع الموارد العامة بما يحقّق المصلحة العامة، والتمييز الواضـح بين الملْكية الخاصة والخدمات العامة، والسـيطرة المدنية على المؤسَّسـات العسـكرية[9]، وبناء أجهزة دولة كفؤة وفاعلـة «تمكِّن الدولة من احتكار الاسـتخدام الشـرعي للقوّة، ووضع قواعد اللعب فـي المجتمع»[10]، وإنشـاء قنوات ربط بيـن الدولة والمواطن «تؤسِّس علاقة سياسـية مباشـرة بين الدولة والفرد»[11]، «بحيث تتعامل الدولة مع مواطنيها بشكل مباشـر، ولا تقبل توسّـط النخب التقليدية بين مؤسَّساتها والفـرد المواطن»[12]، بما يمكِّنهـا من التغلغل في المجتمـع وتعبئته، وتنظيم العلاقـات الاجتماعية، وجبايـة الموارد واسـتخدامها بصـورة ملائمة، وبما يحقِّق «المصلحة العامة»[13]. وعلى المسـتوى الثقافي والاجتماعي، ينبغي بناء الأمّة بـ «تجريد القرابة من وظائفها السياسـية»[14]، وإضعاف الولاءات الأولية القبلية والعشـائرية والطائفية والمذهبية، واسـتبدالها بروابـط نفعية تقوم على المصالح المشتركة[15]، «فمن دون أن تنتشـر وتتغلغل فكرة الدولة على نطاق واسع في أوساط السـكّان، فإن مؤسَّسات الدولة وأجهزتها تجد صعوبة في أن تعمل وتحافظ على اسـتمرارها»[16]. وعلى الدولة إعداد سياسـات عامة توفِّر الشروط التي تمكِّن الأفراد من تحقيق حراك اجتماعي، بما يساهم في تكريس «التعددية وحرية الأفراد واسـتقلالهم، وضمان توازن وتنافس مصادر السلطة،

---

(9) Kalevi Holsti, *The State, War, and the State of War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 98.

(10) Migdal, *Strong Societies*, p. 14.

(11) Robert Nisbet, «State and Family,» in: Amitai Etzioni, ed., *Social Change: Sources, Patterns, and Consequences* (New York: Basic Books, 1973), pp. 190-210.

(12) Reinhard Bendix, ed., *State and Society* (Boston: Little Brown, 1968), p. 71.

(13) Migdal, *Strong Societies*, p. 21.

(14) Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe*, Studies in Political Development; 8 (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975), p. 20.

(15) Amitai Etzioni, *The Active Society* (New York: [n. pb.], 1972), pp. 354-355.

(16) Barry Buzan, *People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1991), p. 64.

الدينية والاجتماعية والاقتصادية[17]، وضمان حقّ المواطنين في تنظيم أنفسهم في روابط حديثة»[18]؛ «فالشـــرط الأســـاس لتحقّق مركزة السلطة السياسية هو المجتمـــع الديمقراطي القائم على المســـاواة»[19]، و«إدماج كافّة السـكّان في العملية السياسية»[20]. وعلى المستوى الاقتصادي، ينبغي التحوّل من الاقتصاد الريعي والاقتصاد المعيشي إلى اقتصاد السوق الحرّة الذي تمثّل الضرائب التي تُفرض على النشـــاط الاقتصادي المصدر الرئيس لأجـــور البيروقراطية المدنية والعســـكرية والموظّفين العموميين. ولا يمكن لاقتصاد الســـوق أن يتحقَّق من دون إحداث تغيّرات في المجالين الثقافي والاجتماعي، والســـيادة الفردية التي تمثّل شرطًا أساسًا للرشد.

يساهم بناء الدولة ذات السّيادة والشـــرعية في بناء الأمّة، وتتكوّن الهوية الوطنية بحفـــز التحوّل مـــن الروابط الأوليـــة التي تقوم علـــى الهويات تحت الوطنيـــة، كالقبائل والطوائف والعشـــائر، إلى الروابط النفعيـــة التي تقوم على المصالح المشـــتركة، كالأحـــزاب ومنظّمات المجتمع المدنـــي[21] التي تعمل على تحرير الأفراد وتضمن اســـتقلالهم وتكفل تعددية مصادر الســـلطة الدينية والاجتماعية والاقتصاديـــة، وتوازنها وتنافســـها[22]، والانتقـــال من العلاقات الزبونية وعلاقات الموالاة الشـــخصية إلى المواطَنة والولاء للدولة والأمّة[23]، فانخراط الجماعات التقليدية في السياســـة يحوِّل التنافس السياسي من تنافس رشـــيد بين المصالح، إلى صراع هويات. ولا يستطيع الإنسان أن يكون مواطنًا فاعلًا إلّا إذا كان فردًا مســـتقلًا ومتحرِّرًا من السلطات التقليدية ومرتبطًا بالدولة مباشـــرة، ويقتضي ذلك إصدار تشريعات وبناء مؤسَّســـات تكفل حرية تأسيس

---

(17) Samuel Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity* (New York: J. Wiley, 1973), chap. 13.

(18) A. Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Garden City, 1955), p. 298.

(19) Tocqueville, p. 302.

(20) Tocqueville, p. 32.

(21) Etzioni, *The Active Society*, pp. 354 - 355.

(22) Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, chap. 13.

(23) بورديو، ص 25.

التنظيمات الحديثة، وتحمي حقّ المواطن في الانضمام إليها، والحقّ في حرّية التعبير، ومبدأ المساواة وتكافؤ الفرص في الوصول إلى الوظيفة العامة، وتكافؤ فرص الأحزاب والتنظيمات السياسية في التنافس على كسب الأنصار، وتنظيم انتخابات حرّة ونزيهة وعادلة، ومؤسَّسات لصناعة السياسة الحكومية[24].

هناك مقاربتان رئيستان لبناء الدولة الوطنية أو دولة الأمّة: «المقاربة الماضوية» (Primordialism)، و«المقاربة التحديثية» (Modernist)، وتقوم «المقاربة الماضوية» على تحقيق الاندماج الاجتماعي بتأكيد وحدة الماضي والروابط المشتركة الموروثة من الماضي، مثل الدِّين واللغة والأصل والسمات الفيزيقية المشتركة بين أفراد الجماعة، وتحفيز سعي الأفراد إلى «التوحّد» (Identifying) مع الجماعات الإثنية، على أساس عوامل طبيعية موروثة؛ فالأمّة هي التي تصنع الهوية القومية من وجهة نظر هذه المقاربة. وأمّا «المقاربة التحديثية» فيرى روّادها[25] أن الأمم هي كيانات مصطنعة، وأن «الهويات القومية هي التي تصنع الأمم وليس العكس»[26]، وتنشأ نتيجة التحوّل «من نظام اجتماعي إلى آخر، كالتحوّل من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي»[27]. واستخدم جون ستِوارت ميل وإرنست رينان مصطلح الأمّة المدنية، أو الأمّة الليبرالية، لوصف الأمّة المصطنعة، حيث العلاقة بين الدولة والفرد هي علاقة سياسية، والرابطة بين الأفراد هي رابطة تعاقدية تقوم على المواطَنة. لذلك وصف رينان الأمّة بأنها «استفتاء يومي»، بمعنى أن الهوية القومية تخضع لمراجعة الشعب بصورة دائمة، فيمكن أن تتعزّز أو تضعف في ضوء ما توفّره الدولة والمجتمع من ضمان وحماية للقيم الليبرالية، وفي مقدّمها المساواة والفردية وحرية الأفراد واستقلالهم والتسامح، وبحسب ما تضمنه الدولة للأفراد من حقوق المواطَنة.

---

(24) Dahl, *Polyarchy*.

(25) أهمّ روّاد المقاربة التحديثية في بناء الأمّة: ماكس فيبر وفردناند تونيز وجون ستِوارت ميل وإرنست رينان وإرنست غلينر.

(26) Raphael Utz, «Nations, Nation-Building, and Cultural Intervention: A Social Science Perspective,» in: Armin von Bogdandy and R. Wolfrum, eds., *Max Planck Yearbook of United Nations Law*: vol. 9 (London; Boston: Kluwer Law International, 2005), p. 617.

(27) Bogdandy and Wolfrum, eds., p. 618.

في ضوء ما تقـــدَّم، أرى أن بناء الدولة الوطنية، أو بنـــاء «دولة الأمّة»، هو الشـــرط الأســـاس لتحقيق الاندماج الاجتماعي وضمان تماســـك الأمّة وعدم تفكّكها؛ فالاندماج الاجتماعي لا يتحقَّق باتّخاذ إجراءات قانونية لتأسيس الدولة، بل يتطلَّب إجراءات مخطّطة وعملية مســـتدامة تهدف إلى تنمية شـــعور الأفراد بالمواطنية والولاء للدولة، عبر إجراءات رضائية لصهر الثقافات الفرعية في ثقافة وطنية واحدة، من دون أن تتنازل الجماعات عن ثقافاتها الفرعية بصورة كاملة، بل تتوقّف عن ممارسة الجوانب الثقافية التي تتعارض مع قوانين المجتمع وقيمه الاجتماعية فحسب. وهي عملية تختلف عن عمليات «الإلحاق» التي تُخضع من خلالها ثقافة أو ثقافات فرعية عديدة لثقافة واحدة، وعن «التلفيق» الذي يقتصر على التوحيد السياسي من دون توحيد اجتماعي وثقافي.

ثانيًا: بناء الدولة الرعوية في اليمن

يمثّـــل اليمن أمّة، ويعدّ ذلك شـــرطًا لبنـــاء الدولة؛ «ففـــي جميع البلدان القديمة، الأمّة هي التـــي صنعت الدولة، أمّا في الدول الجديدة فإن على الدولة أن تصنع الأمّـــة»[28]. لذلك ظلَّ اليمنيون في الشـــمال والجنـــوب يتوقون إلى الوحدة، على الرغم من اختلاف الأنظمة السياســـية التـــي تعاقبت على أجزاء اليمن. وعلى الرغم من ذلك، فإن هنـــاك اختلافات في طبيعة البنى الاجتماعية والتوجّهات الثقافية بين الشـــمال والجنوب؛ ففي المناطق الشمالية (ولا سيما مناطق شمال صنعاء)، تســـود البنى القبلية والعلاقات الجمعية، والولاء القبلي بطبيعته «يولّد وعيًا سياســـيًا لا يظهر إلّا على مســـتوى المطالب الجماعية التي تحكمها المصالح المادية المباشـــرة»[29]، ويفرز ثقافة سياســـية ريعية تنظر إلى الدولة باعتبارها جهازًا لتوزيع الريع، تعطي ولا تأخذ، وإذا امتنعت عن العطاء، فإن الشّـــكل الســـائد لاســـتجابة القبائل هو التمرّد، إن بـ «التقطعـــات القبلية» المسلحة أو بخطف أجانب. لذلك بنى الرئيس علي عبد الله صالح الدولة في الشـــمال (الجمهورية العربية اليمنية) بما يتواءم مع هذه الثقافة السياسية؛ فبنى

(28) بورديو، ص 33 – 34.

(29) بورديو، ص 34.

«دولة جذمورية» تشـبه تلك التي لاحظها جان فرانسـوا بايار (J. F. Bayart) في أفريقيا[30]، حيث قامت مركزة السلطة السياسية بإخضاع النظم بالتدرج للرئاسة بوسـاطة شـخصيات أو أتباع ذوي نفوذ محلّي، تفاوضوا على إدماج الأقاليم في أحضان الدولـة[31]، أو عبر ما سـمّاه إتين دي لابويسـيه (E. de la Boétie) «العبودية المختارة»[32]؛ إذ ألحق المناطق القبلية بالدولة عبر وسـاطة شـيوخ القبائل، ولم يفرض دمجها عبر قوّة الدولة وشـرعية النظـام. أمّا في الجنوب فتتّسـم البنى والعلاقات الاجتماعية بطابع حداثي، إذ عرف الجنوب المجتمع المدني منذ القرن التاسع عشر، وعرف الأحزاب السياسية خلال النصف الأول من القرن العشرين. وعلى الرغم من التحوّل من الليبرالية إلى الشمولية في ظلّ جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، احتفظ المجتمع والدولة بسِمات حداثية، الأمر الذي أفرز ثقافة سياسـية مدنية تعدّ الدولة جهازًا محايدًا (أو هكذا ينبغي أن تكون) لتنظيم الحيـاة الاجتماعية. لذلك كان الجنوبيون (على المسـتوى الشعبي) يتوقون إلى الوحدة من أجل استعادة الليبرالية التي افتقدوها إبان حكم الحزب الاشتراكي، والتي تقوم على حرية الأسواق والتعددية السياسية.

(30) جان فرنسـوا بايار، سياسـة ملء البطون: سوسـيولوجية الدولة في أفريقيا، ترجمة حليم طوسون (القاهرة: دار العالم الثالث، 1992)، ص 33، و ص 264 - 274.

(31) بايار، ص 266.

(32) اسـتخدم إتين دي لابويسـيه مفهوم العبودية المختارة في مقالة معروفة له تحمل العنوان نفسه، لتفسير رضا المحكومين باستمرار حكم الحاكم المسـتبدّ وعدم تمرّدهم عليه؛ فالحاكم المستبدّ لا يسـتطيع باسـتخدام العنف وحده أن يحوّل المحكومين جميعًا إلى عبيد خاضعين لسـلطته، بل عن طريق قبـول النخب الاجتماعية والاقتصاديـة ورضاها، إذ يربط الحاكم الأفراد الذيـن يتمتعون بالنفوذ والسلطة الاجتماعية بعلاقات مصلحة، ويحقّق لهم مصالحهم المشروعة وغير المشروعة، ويتغاضى عن ممارستهم الفساد، وهم بدورهم يربط كل واحد منهم عددًا من الأفراد المؤثّرين وذوي النفوذ الأقلّ شأنًا منهم، بعلاقات شـخصية بهم، وتتكرّر الآلية نفسـها مع هؤلاء. يقول لابويسـيه: «في كلّ عهد كان ثمّة أربعة أو خمسـة أفراد تصغي إليهم أذن الطاغية، فيتقرّبون منه أو يقربهم إليه، ليكونوا شـركاء جرائمه، وخلّان ملذّاته، وقوّاد شـهواته، ومقاسميه في ما نهب، هؤلاء السـتة يدرّبون رئيسهم على القسوة على المجتمع، لا بشـروره وحده، بل بشروره وشرورهم؛ هؤلاء السـتة (يقصد البطانة + الطاغية) ينتفع في كنفهم ستّمئة يفسدهم الخمسة كما أفسدوا الطاغية، ثمّ هؤلاء السـتمئة يذيلهم ستّة آلاف تابع، يوكلون إليهم مناصب الدولة (...)، تاركين إياهم يرتكبون من السـيئات ما لا يجعل لهم بقاء إلّا في ظلّهم، ولا البقاء بعيدًا من طائلة القانون وعقوباتها إلّا عن طريقهم. ما أطول سلسـلة الأتباع بعد ذلك». انظر: إتين دي لابويسـيه، مقال في العبودية المختـارة، ترجمة وتقديم مصطفى صفوان (القاهـرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1992)، ص 109.

كانت النّخبة الشـمالية ترى في الوحدة استحقاقًا تفرضه وحدة الماضي، وأمّا النّخبة الجنوبية فكانت ترى في الوحدة وسـيلة لتحقيـق التقدّم وضمان مسـتقبل أفضل لليمنيين، وتطوير النظامين السياسـيين اللذين كانا سائدين في الشـمال والجنوب. لذلك كان موقف الجمهورية العربية اليمنية (الشمال) في مفاوضات الوحدة في عام 1989 «متمسّكًا بالوحدة الفورية الكاملة (...) ومن جهتها، فإن جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية فضّلت الالتزام بالتوحيد، لكن كلّما كان التنفيذ متأنّيًا كلّما كان ذلك أفضل»[33]. وكانت ترى أن الوحدة ينبغي أن تقترن بتحـوّل ديمقراطي[34]، وأكّدت ضرورة «تجـاوز المفاهيم الإلحاقية للوحدة، وتأكيد أن الخيار الديمقراطي الشـامل، هو السبيل الوحيد لتحقيقها، وضمان بقائها»[35].

وفقًا لاتّفاق عدن التاريخي الذي وقّعه رئيسـا الدولتين في 30 تشـرين الثاني/ نوفمبـر 1989، كان إعلان الوحـدة مقرّرًا في تشـرين الثاني/ نوفمبر 1990. ونتيجة الخوف مـن نجاح القـوى التقليدية في إعاقـة الوحدة، قُدّم الموعد إلـى 22 أيار/ مايـو 1990[36]. وتبيّن إجماع النخـب الجنوبية على الوحدة وتباين توجّهات النخب الشـمالية، في نتائـج التصويت على الوحدة فـي برلماني الدولتين، «فبينما صادق مجلس الشـعب الأعلـى في عدن على الدسـتور بالإجماع، فإن 25 نائبًا في صنعاء(*) قاطعوا التصويت احتجاجًا على

(33) روبرت دي بوروس، «الجمهورية اليمنية: نموذج للتوحّد السياسـي في التطبيق (1989 - 1992)،» في: عبده حمود الشـريف، محرر، التحوّلات السياسـية في اليمن: بحوث ودراسـات غربية (1990 - 1994) (صنعاء: المعهد الأميركي للدراسات اليمنية، 1995)، ص 82.

(34) أكّدت وثيقة الاتجاهات الأساسـية للإصلاح السياسي والاقتصادي الشامل التي أُقرّت في الدورة التاسعة عشرة للجنة المركزية للحزب الاشتراكي اليمني المنعقدة في الفترة بين 10 و15 شباط/ فبراير 1990، إذ أكّدت أن «الديمقراطية هي الوسيلة الفعالة الوحيدة لتحقيق وحدة الوطن، وهي أساس الحكم في دولة الوحدة اليمنية»، انظر: الاتجاهات الأساسـية للإصلاح السياسـي والاقتصادي الشامل (عدن: دار الهمداني، د. ت)، ص 34.

(35) الاتجاهات الأساسية، ص 70.

(36) أوروسولا براون، «اليمن: حالة أخرى للوحدة،» في: الشريف، ص 62 - 63.

(*) كان مجلس الشورى في الجمهورية العربية اليمنية (شمال اليمن) مكوّنًا من 159 عضوًا.

إلغاء الشريعة كمصدر وحيد للقوانين»[37]. وانتصر المفاوض الشمالي، وأعلن عن تأسيس الجمهورية اليمنية في 22 أيار/ مايو 1990، عبر توافق بين رئيسَي شطري اليمن، صيغ في وثيقة عُرفت بوثيقة «إعلان الجمهورية اليمنية وتنظيم الفترة الانتقالية» التي حدَّدت فترةً انتقالية لاستكمال بناء الدولة والتحوّل الديمقراطي، مدّتها سنتان وستّة أشهر[38]، تبدأ في 22 أيار/ مايو 1990، وتنتهي في 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1992. وعدّت مؤسَّسات الدولة وأجهزة السلطة التي أُسّست في عام 1990، أجهزة لحكومة موقتة تتمثَّل مهمّتها الرئيسة في استكمال بناء الدولة بما يؤهِّلها قيادة عملية التحوّل الديمقراطي[39].

شهدت الفترة الانتقالية خلافات بخصوص عملية التحوّل الديمقراطي وطبيعة النظام السياسي، ولا سيما أن «الساسة اليمنيين (من الشمال والجنوب) لم يكونوا ضليعين ولا مجرِّبين للعمل السياسي في ظلّ التعددية الحزبية»[40]. لذلك «واجهوا صعوبة أكثر حتى في رسم خطوط عريضة لهذا النظام السياسي القادم فجأة، أو الطريق الموصل إليه، فضلًا عن التفاصيل الدقيقة»[41]؛ حيث

---

(37) الشريف، ص 63.

(38) تنصّ المادة (3) من اتفاق إعلان الجمهورية اليمنية، وتنظيم الفترة الانتقالية، على ما يلي: «تُحدَّد فترة انتقالية لمدة سنتين وستة أشهر ابتداءً من تاريخ نفاذ هذا الاتّفاق، ويتكوّن مجلس نوّاب خلال هذه الفترة من كامل أعضاء مجلس الشورى ومجلس الشعب الأعلى، بالإضافة إلى عدد (31) عضوًا يصدر بهم قرار من مجلس الرئاسة، ويمارس مجلس النواب كافة الصلاحيات المنصوص عليها في الدستور عدا انتخاب مجلس الرئاسة وتعديل الدستور، وفي حال خلو مقعد أي من أعضاء مجلس النوّاب لأي سبب كان يتمّ ملؤه عن طريق التعيين من قبل مجلس الرئاسة». وتنصّ المادّة (2) منه على ما يلي: «بعد نفاذ هذا الاتّفاق يكوّن مجلس رئاسة للجمهورية اليمنية لمدة الفترة الانتقالية، يتألف من خمسة أشخاص ينتخبون من بينهم في أول اجتماع لهم رئيسًا لمجلس الرئاسة ونائبًا للرئيس لمدة المجلس، ويُشكّل مجلس الرئاسة عن طريق الانتخاب من قِبل اجتماع مشترك لهيئة رئاسة مجلس الشعب الأعلى والمجلس الاستشاري، ويؤدي مجلس الرئاسة اليمين الدستورية أمام هذا الاجتماع المشترك قبل مباشرة مهامه، ويمارس مجلس الرئاسة فور انتخابه جميع الاختصاصات المخوّلة لمجلس الرئاسة في الدستور».

(39) أشارت الوثيقة في مقدّمتها إلى أن الغرض من تحديد الفترة الانتقالية هو «استيعاب عملية الإعداد لمستقبل الدولة اليمنية وإجراء الانتخابات العامّة لمجلس النوّاب».

(40) بورروس، «الجمهورية اليمنية»، ص 85.

(41) بورروس، «الجمهورية اليمنية»، ص 85.

كان «نظـام الفائز الأول في الدوائر الفردية» هو الأقرب فهمًا لمسـتوى الوعي السياسـي للنخب السياسـية اليمنية، «والنتيجة العامة المباشرة لهذا النظام هي زيادة الاحتقان السياسـي، طالما أن الطرف الخاسر سوف يُجرّد من القوّة»[42]، وهذا ما تنبّه إليه بول دريش (P. Dresch)، فاسـتعار عبارة رينان «الأمّة اسـتفتاء شـعبي يومي»، عنوانًا لإحدى دراسـاته عن الوحدة اليمنية، قال فيها: «إن هذه الاسـتعارة لها مقاصدها، في الحقيقة يصعب في وجه انتخابات اليمن المقرّر إجراؤها فـي نيسـان/ أبريل 1993 أن تتجاهل أنها مـن المرجّح، وفق بعض الحسـابات اليمنية (بالأحـرى المنذرة بالخطـر) قد تؤدّي إلـى تمزيق اليمن نفسه»[43].

مثّلت الانتخابات البرلمانية في عام 1993 أول شرخ في جدار الوحدة اليمنية، إذ فاز الحزب الاشـتراكي اليمني بمعظم مقاعـد الجنوب، بينما فاز المؤتمر الشـعبي وحليفه التجمّـع اليمني للإصلاح بمعظم مقاعد الشـمال. لذلك رأى علي سـالم البيض أن من واجبه أن يمثّل الجنوب بصورة رئيسة، فطالب بإعادة النظر في صيغة الدولة، واعتماد الصيغة الفدرالية، وإعادة النظر في النظام السياسـي بحيث ينظَّم على أساس تشارك السـلطة. وفي المقابل، رفـض الرئيس صالح إعادة النظر في صيغة الدولة، وقبِل بتشـارك السـلطة، لكن بطريقة غيـر قانونية، بل بصورة توافقية؛ فأُنشـئ مجلس الرئاسـة على أساس توافقي، وشُـكّلت الحكومة على الأساس نفسـه، ومع ذلك استمرّت الخلافات والنزاعات، بل تطوّرت إلى حربٍ بين جيشي الشطرين في 4 أيار/ مايو 1994، وانتهت في السـابع من تمّوز/ يوليو 1994 بانتصار علي عبد الله صالح وحلفائه.

عقب انتهاء الحرب، شرع علي عبد الله صالح عبر حزبه (المؤتمر الشعبي العام) في بناء الدولة وفقًا لاختياراته، من دون وجود توافق بشأن هذه العملية؛

---

(42) Stephen W. Day, «Barriers to Federal Democracy in Iraq: Lessons from Yemen,» *Middle East Policy Journal*, vol. 13, no. 3 (Fall 2006), p 123.

(43) بول دريش، «اقتراع شعبي يومي: الأمّة والدولة في اليمن،» في: الشريف، ص 127.

فعلى مســتوى صيغة الدولة اختار «دولة وحدة اندماجية»[44]، وعلى مســتوى النظام السياســي، اختار (نظريًّا) نظامًــا ديمقراطيا ليبراليًّا، إذ ضُمّن الدســتور نصوصًا تقرّ التعددية السياســية والحزبية والتداول السلمي للسلطة[45]، وسيادة الشعب وإشــراك المواطنين في النظام السياســي[46]، والعدالة الاجتماعية[47]، والمســاواة بين المواطنين[48]، وتكافؤ الفــرص[49]، وضمان حقوق المواطنين وحرّياتهم الأساســية، وفي مقدّمها حرية الرأي والتعبيــر، والحقّ في التجمّع والتنظيــم[50]. أمّــا على مســتوى القوانين والممارســة الواقعية للســلطة فلم يعمل على تصميم نظم توزيع القوّة الرســمية ومؤسّســاتها بما يتلاءم مع هذه

(44) تنصّ المادة الأولى من الدســتور على ما يلــي: «الجمهورية اليمنية دولة عربية إســلامية مستقلّة ذات ســيادة، وهي وحدة لا تتجزأ ولا يجوز التنازل عن أي جزءٍ منها، والشعب اليمني جزء من الأمّة العربية والإسلامية».

(45) تنصّ المادة الخامســة من الدســتور على ما يلي: «يقوم النظام السياسي للجمهورية على التعددية السياســية والحزبية، وذلك بهدف تداول السلطة ســلمًا، وينظّم القانون الأحكام والإجراءات الخاصّة بتكوين التنظيمات والأحزاب السياسية وممارسة النشــاط السياسي، ولا يجوز تسخير الوظيفة العامة أو المال العام لمصلحة خاصّة بحزب أو تنظيم سياسي معيّن».

(46) تنصّ المادة الرابعة من الدستور على ما يلي: «الشعب مالك السلطة ومصدرها، ويمارسها بشكل مباشر عن طريق الاستفتاء والانتخابات العامّة، كما يزاولها بطريقة غير مباشرة عن طريق الهيئات التشريعية والتنفيذية والقضائية وعن طريق المجالس المحلية المنتخبة».

(47) تنصّ المادة الســابعة من الدســتور على ما يلي: «يقوم الاقتصاد الوطني على أساس حرية النشاط الاقتصادي بما يحقّق مصلحة الفرد والمجتمع، وبما يعزّز الاستقلال الوطني، وباعتماد المبادئ التالية: (أ) العدالة الاجتماعية الإســلامية في العلاقــات الاقتصادية الهادفة إلى تنميــة الإنتاج وتطويره وتحقيق التكافــل والتوازن الاجتماعي وتكافؤ الفرص ورفع مســتوى معيشــة المجتمع. (ب) التنافس المشروع بين القطاع العام والخاص والتعاوني والمختلط، وتحقيق المعاملة المتساوية العادلة بين جميع القطاعات. (ج) حماية واحترام الملكية الخاصّة فلا تمسّ إلّا للضرورة ولمصلحة عامّة وبتعويض عادل وفقًا للقانون».

(48) تنصّ المادة (41) من الدســتور على ما يلي: «المواطنون جميعهم متســاوون في الحقوق والواجبات العامّة».

(49) تنــصّ المــادة (24) من الدســتور على ما يلــي: «تكفــل الدولة تكافؤ الفــرص لجميع المواطنين سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا، وتصدر القوانين لتحقيق ذلك».

(50) تنــصّ المادة (42) من الدســتور على مــا يلي: «لــكلّ مواطن حقّ الإســهام في الحياة السياســية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتكفل الدولة حرية الفكر والإعــراب عن الرأي بالقول والكتابة والتصوير في حدود القانون».

التوجّهات، بل عمل على بناء دولة رعوية ونظام حكم أعيان؛ وبدلًا من تشجيع الحقّ في التجمّع والتعبير عن الرأي، ومؤسَّسات المجتمع المدني التي تعدّ شروطًا ضرورية للنظام الديمقراطي الليبرالي، شجّع نظام البنى والعلاقات القبلية، وشجّع الانتماءات والروابط الأولية المكرّسة للعلاقات الرعوية عوضًا عن علاقات المواطَنة؛ وبدلًا من تشجيع المؤسَّسات التي تحقّق الاندماج الاجتماعي وبناء الأمّة، وفي مقدّمها الأحزاب، عمل على تعزيز البنى والعلاقات الأهلية والتقليدية ذات الطابع الشقاقي، التي تكرّس النزاعات الأولية المذهبية والطائفية والجهوية؛ وعوضًا عن تنظيم علاقة الدولة بالمواطنين على أساس مبادئ المواطَنة المتساوية، نُظّمت على أساسٍ رعوي بوساطة شيوخ القبائل والنخب التقليدية، وأُضعفت النخب السياسية الحديثة ذات المكانة المكتسبة، والتوجّهات الوطنية العابرة للهويات الأولية (الإثنية والقبلية والطائفية). ولم يسمح النظام بنشوء نخب قوّة مؤسَّسية منافسة، وعمل على تكريس نظامٍ غير رسمي لتشارك السلطة باحتواء النخب الإرثية التي لا تشكّل تهديدًا له، فمعظم النخب المحلية من الباحثين عن الرّيع أو من الباحثين عن القوّة الاقتصادية، لا من الباحثين عن القوّة السياسية. وعمل النظام على ربط النخب المحلية بعلاقات زبونية، وأمّا النخب الوطنية التي تنشأ في المناطق الحضرية، فعمل على إضعاف تأثيرها في مؤسَّسات صناعة القرار.

أدّى الأسلوب الذي أدارت به الحكومة الدولة إلى إعاقة تحقيق أهداف النظام السياسي الديمقراطي؛ فالانتخابات البرلمانية والمحلية وفقًا لنظام الانتخاب الفردي أجهضت التعددية السياسية والحزبية، وأدّت إلى تجميد سلطة الحزب الحاكم، وأعاقت التداول السلمي للسلطة، كما أجهضت التعددية الاجتماعية والتنافس القائم على أساس تكافؤ الفرص وتركيز القوّة في أيدي النخبة القبلية التقليدية. وبناء عليه، ما عادت المؤسَّسات السياسية المنتخبة تمثّل آليات لممارسة الشعب للسلطة، ولا قنوات للمشاركة الشعبية في النظام السياسي، بل باتت مؤسَّسات لتنظيم «شبكات المحسوبية»، واحتواء النّخب التقليدية، فمعظم أعضاء المجالس المحلية هم في الحقيقة من شيوخ القبائل، ولا يوجد في ممارستهم العملية حدود واضحة بين أدوارهم كشيوخ

قبائل وأدوارهم كأعضاء مجالس محلية[51]، لذلك «ساهمت المجالس المحلية بشكلٍ غير مباشـــر في تكريس القبلية والجهوية في أوســاط السكّان المحليين الريفيين»[52].

ثالثًا: آليات التفكيك الاجتماعي

لـــم يكن للحكومة أن تضمن بقـــاء نظام الرئيس صالح مـــن دون اعتماد آليات لتفتيت الأمّة وتفكيك المجتمع اليمني، منها: إضعاف مؤسَّسات الاندماج الاجتماعي (الأحـــزاب ومنظّمات المجتمـــع المدني)، وإضعاف مؤسَّســـات الدولة الوطنية، وبناء دولة موازية لحماية النظام، وتفويض بعض مهمات الدولة الوطنية للجماعات الأولية، وإضعاف الانقســـامات الأفقية وتعزيز الانقسامات الرأسية، وإضعاف الطبقة الوسطى والمثقّفين والإنتليجنسيا.

1 - توظيف الدِّين في المجال السياسي

اســـتعان الرئيس علي عبد الله صالح بالعـــرب الأفغان في حرب صيف 1994، ودفـــع بالتيار الســـلفي وحلفائه في التجمّع اليمنـــي للإصلاح لتوفير الغطـــاء الأيديولوجي للحـــرب، وإضفاء طابـــع عقائدي عليها؛ فقاد الشـــيخ عبد المجيد الزنداني حملة تعبئة أيديولوجية في معســـكرات الجيش، واصفًا الحرب بأنها جهاد في ســـبيل الله[53]؛ وأصدر الشـــيخ عبد الوهاب الديلمي فتوى تكفِّر قادة الحزب الاشـــتراكي، وتعدّهم مرتدّيـــن، وتجيز الحرب على الجنوب عمومًـــا، قال فيها: «أجمـــع العلماء أنّـــه عند القتال، بـــل إذا تقاتل المســـلمون وغير المســـلمين، فإنـــه إذا تمترس أعـــداء الإســـلام بطائفة من المسلمين المســـتضعفين، فإنه يجوز للمســـلمين قتل هؤلاء المتمترسين بهم

(51) Sharif Ismail, «Unification in Yemen: Dynamics of Political Integration (1978-2000),» (MPhil Thesis, University of Oxford, Unification in Yemen, 2007).

(52) Ismail, «Unification in Yemen,» p. 48.

(53) Khaled Fattah, «A Political History of Civil-Military Relations in Yemen,» *Alternative Politics*, Special Issue 1, 25-47, November 2010, p. 40.

مع أنهم مغلوب على أمرهم وهم مستضعفون من النساء والضعفاء والشيوخ والأطفال، ولكن إذا لم نقتلهم فسيتمكّن العدو من اقتحام ديارنا، وقتل أكثر منهم من المسلمين ويستبيح دولة الإسلام، وينتهك الأعراض. إذن، ففي قتلهم مفسدة أصغر من المفسدة التي تترتّب على تغلّب العدو علينا، فإذا كان إجماع المسلمين يجيز قتل هؤلاء المستضعفين الذين لا يقاتلون، فكيف بمن يقف ويقاتل ويحمل السلاح، هذا أولًا. والأمر الثاني، الذين يقاتلون في صفّ هؤلاء المرتدّين، هم يريدون أن تعلو شوكة الكفر، وأن تنخفض شوكة الإسلام، وعلى هذا فإنه يقول العلماء: من كان يفرح في نفسه في علو شوكة الكفر وانخفاض شوكة الإسلام فهو منافق، أمّا إذا أعلن ذلك وأظهره فهو مرتدّ أيضًا»[54]. وباتت وسائل الإعلام الرسمية تطلق على تلك الحرب اسم «حرب الردّة والانفصال».

تحالف الرئيس صالح مع التيار السلفي الذي روَّج لمقولة طاعة ولي الأمر وتحريم الخروج عليه، فأفتى أبو الحسن المأربي بتكفير أتباع حسين بدر الدين الحوثي من الزيود إبان حوادث صعدة في عام 2004، ووصفهم بأنهم من الروافض الخارجين من ملّة الإسلام الصحيح[55]. وإبان الحرب الثالثة بين النظام وأتباع الحوثي في صعدة، تداولت وسائل الإعلام الرسمية «ما اعتبرته فتوى للقاضي محمد إسماعيل العمراني، يستبيح فيها دماء أنصار الحوثي، ويدعو أبناء الشعب اليمني إلى الجهاد في صعدة»[56]. وفي خطبة عيد الأضحى في عام 1428 هجرية (الموافق لـِ 19 كانون الأول/ ديسمبر 2007)، وصف الخطيب ناصر الشيباني (المقرّب من الرئيس صالح) ناشطي جمعيات المتقاعدين العسكريين الجنوبيين بأنهم مرتدّون، وشبّه حركتهم بحركة الردّة التي قادها الأسود العنسي،

(54) «نصّ فتوى الديلمي»، متوافر على الرابط: <http://marebpress.net/articles.php?lang=arabic&id=16827>.

(55) «الماربي» يفتي بعدم جواز منافسة «صالح» والمعارضة تعدّ «الفتوى» خروجًا على الدستور،» متوافر على الرابط: <http://www.aleshteraki.net/news_details.php?sid=1090>.

(56) «الجيش يستعين بقبائل من حاشد وصعدة مهدّدة بكارثة إنسانية،» متوافر على الرابط: <http://www.aleshteraki.net/news_details.php?sid=1874>.

وعدّهم جماعة تنصيرية وشيوعية إلحادية يريدون أمركة الشعب[57]. وتجاوز بعض السلفيين الموالين للرئيس علي عبد الله صالح تحريم الخروج عليه باعتباره وليًا للأمر، إلى تحريم منافسته في الانتخابات، فأفتى الشيخ أبو الحسن المأربي بعدم جواز منافسته في الانتخابات الرئاسية في عام 2006[58].

2 - استدعاء التدخلات الإقليمية والدولية

مثّل التدخّل الخارجي واحدًا من أهمّ عوامل تعزيز التفتيت والنزاعات الداخلية؛ فعلى الرغم من أن انقسام اليمن إلى شمال وجنوب بدأ بسبب عامل داخلي وتمرّد محلي في الجنوب ضدّ السلطة المركزية للإمام القاسم، إلا أنه تكرَّس بعد الاحتلال البريطاني لمدينة عدن بعد عقده اتّفاقات حماية مع زعماء المشيخات والإمارات والسلطنات الجنوبية، وبعد التدخّل العثماني في الشمال، وما ترتَّب عليه من تعزيز للانقسام الشمالي - الجنوبي من جانب، والانقسام بين الزيدية والشافعية على مستوى الشمال من جانب آخر. وتعزّز الانقسام بين الشمال والجنوب في ظلّ الحرب الباردة بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي، والصراع بين الملكيات والجمهوريات العربية؛ فبعد ثورة أيلول/ سبتمبر 1962 أُلّفت لجنة خاصّة برئاسة الأمير سلطان بن عبد العزيز للتعامل مع شيوخ القبائل اليمنية، وظلّ الأمير سلطان رئيسًا لهذه اللجنة منذ تأسيسها حتى وفاته في تشرين الأول/ أكتوبر 2011، وبلغت ميزانيتها السنوية في نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين نحو 3.5 مليار دولار (نحو 13 مليار ريال سعودي)، وتتفاوت التحويلات الشهرية التي يحصل عليها المشايخ بحسب مكانتهم في البنية القبلية، وبحسب تأثيرهم في السياسة الرسمية للدولة؛ فالشيخ عبد الله بن حسين

---

(57) «فتاوى تكفير تثير ردود فعل سياسية: تصاعد المواجهات بين السلطات اليمنية وجمعيات العسكريين يهدد بعرقلة جهود احتواء الأزمة الجنوبية « تقرير،» متوافر على الرابط: <http://marebpress.net/nprint.php?sid=8092>.

(58) «المأربي» يفتي بعدم جواز منافسة «صالح» والمعارضة تعدّ «الفتوى» خروجًا على الدستور».

الأحمر (شـيخ مشـايخ اليمن) يحصل على أكبر مخصّص شهري يقدَّر بنحو 800 ألف دولار أميركي[59].

أما على المستوى الرسمي فشـهدت ثمانينيات القرن العشرين استقطابًا بين النظام في جمهورية اليمـن الديمقراطية الشـعبية (الجنوب) والجمهورية العربيـة اليمنية (الشـمال)، وفـق خطوط الانقسـام الإقليمي تجـاه الحرب العراقية - الإيرانية؛ إذ انحاز الجنوب إلى إيران، وانحاز الشـمال إلى العراق، لذلك حصل نظام الرئيس علي عبد الله صالح على دعم فني عسكري من نظام الرئيس صدام حسـين، واحتفظ كذلك بعلاقات جيدة مع دول الخليج العربي عمومًا، والمملكة العربية السعودية خصوصًا، وهي العلاقات التي كان يحصل بسـببها على دعم مالي لتمويل شـبكات الموالاة الداخلية. لكن عندما اجتاح النظام العراقي دولة الكويت في آب/ أغسـطس 1990، وجد الرئيس علي عبد الله صالح نفسه مضطرًّا إلى الاختيار بين استمرار التحالف مع النظام العراقي، أو استمرار التحالف مع النظام السـعودي، ويبدو أنه كان يعدّ لإقصاء خصومه الداخليين عن طريق الحـرب، فاختار اسـتمرار تحالفه مع النظـام العراقي، لاستمرار حصوله على الدعم الفني العسكري، ومن ثم التضحية بعلاقاته بدول الخليج العربي عمومًا، والمملكة العربية السعودية خصوصًا.

مع سـقوط نظام الرئيس العراقي صدام حسـين في حرب الخليج الثانية في عام 2003، فقَد الرئيس علي عبد الله صالح أهمّ حلفائه الإقليميين، وكان في حاجة إلى إعادة رسـم خارطة تحالفاته في المنطقـة، ولم يكن ذلك ممكنًا إلّا باختـلاق مبرِّر قوي يدفـع المملكة العربية السـعودية للصفح عن العقوق الذي بدر منه تجاهها في تسـعينيات القرن العشـرين، والتضحية بأحد حلفائه الداخليين، فكانت جماعة الشـباب المؤمن (التي باتت تُعرف بجماعة الحوثي منذ مطلـع عام 2004) هـي الضحية، فبـدأ بتضخيم خطر جماعـة الحوثي (الزيدية)، وروَّجت وسـائل إعلام النظام لوجود دعمٍ إيراني لجماعة الحوثي،

---

(59) Sarah Phillips, «Yemen: Developmental Dysfunction and Division in a Crisis State,» Development Leadership Program, Research Paper 14, February 2011, p. 29.

من أجل إقناع المملكة العربية السعودية بوجود تهديد حقيقي على حدودها الجنوبية[60]. وفي 18 حزيران/ يونيو 2004 شنَّ صالح حربًا غير مبرّرة على جماعة الحوثي، استمرَّت حتى نهاية أيلول/ سبتمبر، وفي الأعوام الخمسة التالية شنَّ عليها خمس حروب أخرى[61]. واستطاع في الحرب السادسة (11 آب / أغسطس 2009 – 12 شباط / فبراير 2010) توريط المملكة العربية السعودية، وجرّها إلى المشاركة في الحرب بطريقة مباشرة.

3 – إضعاف البنى الإدماجية الحديثة

شرع الرئيس صالح بعد انتصاره في حرب صيف 1994 في تعميم الثقافة الشمالية في المحافظات الجنوبية؛ فأسّس فروعًا لفائدة شؤون القبائل في جميع المحافظات الجنوبية؛ وعيّن شيخًا لمدينة عدن، وهي المدينة التي أُسِّسَتْ فيها منظّمات المجتمع المدني منذ ما يزيد على مئة وخمسين عامًا، والتي أصبحت في الخمسينيات مدينة ميتوبوليتانية، وانصهر فيها سكّان ينتمون إلى قوميات وأعراق وديانات مختلفة؛ وألغى لجان المليشيات الشعبية في الأحياء؛ وعيّن بدلًا منها عقّال حارات؛ وأحيا البنى والعلاقات القبلية في المناطق الجنوبية الريفية؛ وأعاق قيام الدولة بوظائفها في مجال حفظ الأمن وإقامة العدالة؛ ووظّف النزاعات القبلية لتحقيق أهداف سياسية وحزبية «وإحياء الثارات بين القبائل في شبوة وأبين وبعض مناطق حضرموت ولحج»، يقول أحد شيوخ بني

---

(60) ينتمي معظم سكّان محافظة صعدة إلى الطائفة الشيعية؛ إذ يتبنّى معظمهم المذهب الزيدي، فضلًا عن انتماء بعضهم إلى المذهب الإسماعيلي، أي المذهب الذي ينتمي إليه سكّان نجران جنوب السعودية، لذلك فإنّ وجود أي حركة اجتماعية أو سياسية شيعية في محافظة صعدة اليمنية، يثير مخاوف النظام السعودي من امتداد تأثيرها إلى جنوب السعودية، ولا سيما في حال تدخّل إيران المتّهمة آنذاك بتبنّي مشروع تصدير الثورة.

(61) شنّ نظام الرئيس علي عبد الله صالح ستّ حروب ضد جماعة الحوثي: الحرب الأولى (18 حزيران/ يونيو 2004 – نهاية أيلول/ سبتمبر 2004)؛ الحرب الثانية (آذار/ مارس – أيار/ مايو 2005)؛ الحرب الثالثة (تشرين الثاني/ نوفمبر 2005 – كانون الثاني/ يناير 2006)؛ الحرب الرابعة (28 كانون الثاني/ يناير – 16 حزيران/ يونيو 2007)؛ الحرب الخامسة (آذار/ مارس – تموز/ يوليو 2008)؛ الحرب السادسة (آب/ أغسطس 2011 – شباط/ فبراير 2012).

هلال في محافظة شبوة: «فوجئنا بأن السلطة أحيت الجانب السلبي في القبيلة، ووجدنا أنفسنا في قبيلتنا مطالبين بدماء لها أكثر من ثمانين عامًا، وجهات أخرى تحرّضنا على المطالبة بدماء للقبيلة».

ساهم إحياء البنى والعلاقات القبلية في إضعاف البنى الإدماجية الحديثة، وفي مقدّمها الأحزاب والتنظيمات المدنيــة الحديثة؛ ففي ظلّ عدم قيام الدولة بوظيفتها في حفظ الأمن، بات الأمن شــأنًا عائليًا، وبــات المواطنون مقتنعين بأن القبيلة والعشيرة هما القادرتان، دون ســواهما، على حمايتهم والدفاع عن مصالحهم، فتوحّدوا مع قبائلهم وتعزّزت هوياتهم القبلية على حســاب الهوية الوطنية والهويات الطبقية السياسية، وابتعدوا عن الأحزاب والتنظيمات المدنية بقدر اقترابهم من البنى والتنظيمات القبلية.

لم يقتصر إضعاف البنى الإدماجية الحديثة على البنى والتنظيمات المدنية، بل شمل أيضًا المؤسَّسة العسكرية، فلم يُبنَ الجيش على أساس مهني، لا على مستوى البناء ولا على مستوى العقيدة القتالية. فعلى مستوى البنية، وبعد حرب صيف 1994، فُكّكت الوحدات الجنوبية، وبدأ الرئيس علي عبد الله صالح في بناء جيش عائلي موازٍ للجيش الوطني، جنّد أفراده من القبائل الموالية، ومُيّزت الوحدات العائلية من باقي الوحدات في التسليح والمرتبات والامتيازات. وأمّا على مستوى العقيدة القتالية، فكُرِّست عقيدة تقوم على فكرة أن المهمّة الرئيسة للجيش هي حماية الحاكم، لا حماية الدولــة، بتكريس فكرة طاعة ولي الأمر. واستعان الرئيس علي صالح ببعض السلفيين للترويج لفكرة طاعة أُولي الأمر، وأن قتال من يخرج عليه هو جهاد في ســبيل اللــه؛ فقبل حرب صيف 1994 وإبانها، «تلقّى دعمًا من الشيخ الزنداني بشكل خاصّ، الذي طاف المعسكرات الشــمالية لتعبئة الجنود تعبئة دينية والترويج لمقولة أن الحرب ضد الجنوبيين هي جهاد ضد الكفّار»[62].

(62) Fattah, p. 40.

استغلّ النظام الجيش كآلية ريعية لاحتواء النخب والجماعات القبلية، بتخصيص حصص لبعض شيوخ القبائل لتجنيد أتباعهم في القوّات المسلّحة، وتوكيل بعض شيوخ القبائل لاستيراد أسلحة لمصلحة الجيش، واعتماد مرتبات لبعض العناصر الجهادية ضمن مرتبات بعض الوحدات العسكرية، بحيث باتت نسبة كبيرة من الوظائف العسكرية وظائف وهمية، وساعد في ذلك أن أجهزة الرقابة والمحاسبة ومكافحة الفساد لم تخوّل من الناحية القانونية مراجعة حسابات المؤسّسات العسكرية.

لم تستطع مؤسّسات التعليم الجامعي القيام بدورها في الإدماج الاجتماعي؛ إذ اتّبعت الحكومة سياسة تعليمية تقوم على التوسّع الكمّي في التعليم الجامعي على حساب التطوير الكيفي، فبلغ عدد الجامعات الحكومية في عام 2011 عشر جامعات، في كلٍّ من: صنعاء وعدن وتعز وإب والحديدة وذمار وحضرموت وحجة وعمران والبيضاء، ويبلغ عدد كلّياتها 113 كلّية، بعضها في حرم هذه الجامعات، وبعضها الآخر في عواصم المحافظات التي لا توجد فيها جامعات، أو في بعض المدن الثانوية، فضلًا عن ستّ جامعات تحت التأسيس: لحج والضالع وأبين وشبوة وسيئون (وادي حضرموت) وصعدة. وأُسِّسَتْ معظم هذه الجامعات في الأعوام السبعة الأخيرة، بهدف سياسي، من أجل احتواء بعض الحاصلين على الشهادات العليا، واستجابة لمطالبة بعض النخب التقليدية، من دون دراسة معمّقة لآثار هذه السياسة في المستويات الاجتماعي والثقافي والسياسي، ومن دون تخطيط منهجي. فجامعة عمران تبعد عن جامعة صنعاء أقلّ من 50 كلم، وكلّية التربية في مديرية خولان في محافظة صنعاء، وكلّية التربية والآداب والعلوم في مديرية أرحب التابعة لمحافظة صنعاء أيضًا، لا تبعد أي منهما عن جامعة صنعاء أكثر من 30 كلم، ولا تبعد جامعة ذمار عن صنعاء سوى 100 كلم، وإب لا تبعد عن تعز سوى نحو63 كلم، ولا تبعد التربة أو الراهدة عن مدينة تعز أكثر من 60 كلم، الأمر الذي حال دون قيام الجامعة بدورها في التحديث والدّمج الاجتماعي، فاستمرار الطلّاب في بيئاتهم القبلية، ساهم في استمرار

ولاءاتهم القبلية، وأعاد استدماج الثقافة القبلية لدى الطلاب الذين يأتون من محافظات أخرى، وأعاق تكوّن طبقة حضرية قوية[63].

ساهم التوسّع الكمّي للجامعات في ضعف تمويل التعليم الجامعي، إذ بلغ إجمالي الإنفاق في التعليم الجامعي «في عام 2008 نحو 55 مليار ريال»[64]، وبلغت ميزانية جامعة صنعاء في عام 2008 نحو 10.474 مليار ريال، إلّا أنها تراجعت في عام 2010 إلى 10.127 مليار ريال (نحو460 مليون دولار)، بتراجع نحو 3.3 في المئة، في مقابل ارتفاع ميزانية مصلحة شؤون القبائل في الفترة نفسها من 1.421 مليار ريال إلى 2.137 مليار ريال، بنسبة زيادة نحو 50.3 في المئة. وأصاب التراجع في ميزانية جامعة صنعاء البنود المتعلّقة بالإنفاق في السلع والخدمات والمنح والمنافع الاجتماعية والأصول غير المالية. وأمّا أجور العاملين وتعويضاتهم فارتفعت من 71 في المئة في عام 2008 إلى 75 في المئة في عام 2010، الأمر الذي يشير إلى الطابع الرعوي للدولة[65].

ساهمت عوامل عديدة في تأكّل الفضاء العام الجامعي، منها: ضعف تمويل الجامعات، وتسييس عملية تعيين أعضاء هيئة التدريس، وعدم الالتزام بالشروط القانونية المتعلّقة بالإعلان عن وظائف هيئة التدريس والتنافس فيها، وتعيين القيادات الجامعية على أساس الولاء السياسي، والقضاء على استقلال الجامعات، إذ لم يعد في الجامعات نشاط ثقافي وفني، ففي جامعة صنعاء أُلغيت الفرق المسرحية والرياضية والمطاعم والساحات واللّجان الطالبية، وبات التعليم الجامعي الذي سمّاه باولو فيراري (Paulo Freire) التعليم البنكي،

(63) تحضرني هنا حالة أحد زملائي الذي عُيّن عميدًا لكلّية التربية والآداب في خولان؛ إذ كرَّمه مشايخ المنطقة بتسهيل منحه بطاقة عضوية في مصلحة شؤون القبائل، وبات يفاخر بها، أكثر من مفاخرته بعضويته في نقابة أعضاء هيئة التدريس في جامعة صنعاء.

(64) التعليم العالي: حقائق ومؤشرات الإنجاز خلال 20 عامًا (1990 - 2010) (صنعاء: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 2010)، ص 8.

(65) احتُسبت هذه المؤشّرات بناءً على بيانات الموازنات العامة على موقع وزارة المالية. <http://www.mof.gov.ye/files/budget/2012/c.html>.

والذي يقوم على التلقين، والقضاء تمامًا على التعليم الحواري[66]، فتوقّفت الكليات والأقسام الأكاديمية عن تنظيم نشاط عملي ميداني، إن في العلوم الإنسانية أو في العلوم الطبيعية، ولم تواكب المكتبات الجامعية التطوّرات الحديثة في مختلف المجالات الأكاديمية، الأمر الذي حال دون قيام الجامعة بوظائفها في التغيير الاجتماعي، والدّمج الاجتماعي للطلاب، وبناء الهوية الوطنية، فالجامعة تستقبل الطلّاب من المناطق القبلية، ويتخرَّجون وهم يحملون الهويات نفسها.

4 - الإلحاق الثقافي

عدّت التشريعات التي صدرت منذ عام 1996 بشأن الإجازات والعُطَل الرسمية، يوم السابع من تموز/ يوليو يوم عطلة رسمية[67]. ولا يزال القانون الساري (الرقم 2 لعام 2000 بشأن تحديد الإجازات والعُطَل الرسمية) يعدّ هذا اليوم إجازة رسمية. ونظّمت السلطة التنفيذية في بعض الأعوام احتفالات جماهيرية في هذه المناسبة؛ ففي 7 تموز/ يوليو 2009 نظّم الحزب الحاكم مسيرات ومهرجانات جماهيريةً في أمانة العاصمة وبعض المحافظات الشمالية[68]، شارك فيها محافظو المحافظات ومسؤولون تنفيذيون آخرون[69]. وقال مصدر رسمي إن «من حقّ المواطنين اليمنيين أن يحتفلوا بيوم السابع من يوليو، فالاحتفاء به يمثّل نوعًا من وفاء الجماهير اليمنية للشهداء والجرحى الأبطال الذين روت دماؤهم الزكية شجرة الوحدة اليمنية التي انتصرت

---

(66) لمزيد من الشرح لمفهومَي التعليم البنكي والتعليم الحواري، انظر: باولو فيراري، تعليم المقهورين، ترجمة يوسف نور عوض (بيروت: دار القلم، 1980)، ص 51 - 63.

(67) القرار الجمهوري بالقانون رقم (8) لسنة 1996 بشأن تحديد الإجازات والعطلات الرسمية، الصادر في 17 شباط/ فبراير 1996، والقانون الرقم (42) لعام 1997 الصادر بتاريخ 5 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997، والقانون الرقم (2) لعام 2000، الصادر في 25 كانون الثاني/ يناير 2000.

(68) نُظّمت التظاهرات والمسيرات في محافظات: المحويت والبيضاء والجوف وحجة وريمة وتعز وعمران.

(69) «مسيرات جماهيرية تجوب مدن اليمن في ذكرى السابع من تموز/ يوليو،» متوافر على الرابط: <http://www.asrarpress.net/news_details.php?sid=2953>.

وترسّــخت في مثل هذا اليوم من العام 1994»[70]. في المقابل، قمعت قوّات الأمن في اليوم ذاته مســيرات وتظاهرات وأعمــالًا احتجاجية نظّمها مواطنون محتجّون في المحافظات الجنوبية إحياءً للمناســبة ذاتها، لكن بمسمّى آخر هو «ذكرى نكبة الجنوب».

عمل الرئيس على افتعال مناسـبات للحديث بمناسبة السابع من يوليو؛ ففــي 30 تمّوز/ يوليو 2008 نظّم حفلًا بمناســبة تخرّج طـلّاب الجامعات الحكومية، قال فيه: «إنّ ما يُسمع من حراك في الجنوب ليس إلّا كلامًا فارغًا، يقوم به مجموعة مرتزقة من مخلّفات الاســتعمار اندسّــوا على ثورة سبتمبر وأكتوبر، وصَفُّوا الحركة الوطنية وجنَّدهم الاســتعمار (...) عملاء يتسكّعون في الهايد بارك في لندن ويرفعون شــعار تحرير الجنوب العربي (...) هؤلاء نفر قليل من مخلّفات الإمامة والاســتعمار ظلّوا ينخرون في جســد الوحدة والديمقراطيــة والحريــة والثورة (...) هؤلاء كانوا فاســدين في مؤسّســات الدولة واســتلموا الأموال وخرّبوا اليمن في حرب 94 (...) أرادوا أن يعيدوا عجلة التاريخ إلى الوراء، ولــم ينالوا ما تمنّوه، بفضل تصدّي شــعبنا اليمني العظيم لهم ودحرهم وهزمهــم ليتحوّلوا إلى أصوات لا تمثّل مشــكلة»[71]. وفي الثامن من تموز/ يوليــو 2010، عقدت اللجنة العامة للمؤتمر الشــعبي العام اجتماعًا برئاســة الرئيس علي عبد الله صالح، حيّت فيه يوم السابع من تموز/ يوليو (الذي وصفته بالمجيد)، وقالت إنه اليوم الذي انتصر فيه الشعب اليمني، «في مواجهة مؤامرة الردّة والانفصال التي أشــعلتها العناصر المرتدّة العميلة في صيف عام 1994»[72].

(70) «مســيرات جماهيرية تجوب مدن اليمن في ذكرى الســابع من تموز/ يوليو،» متوافر على الرابط: <http://www.sabanews.net/ar/news188597.htm>.

(71) «رئيس الجمهورية: مســتحيل أن تعــود الإمامة إلى اليمن،» متوافر علــى الرابط: <http://www.marebpress.net/news_details.php?lng=arabic&sid=12442>.

(72) انظــر: «حيت يوم الســابع من يوليو ووصفتــه بالمجيد،» علــى الرابــط: <http://www.marebpress.net/news_details.php?lng=arabic&sid=26157>.

5 - انبعاث الهُويات الفرعية

ظلّ اليمنيـون موحّدين عبر تاريخهـم، ولم تكن الهوية السياسـية هي عامل التوحيد، بل كانت الهويـة الثقافية؛ إذ كانت الدولـة المركزية غائبة في معظم فترات التاريخ، لكن الأمّة كانت حاضرة في جميع فترات التاريخ، فجلّ اليمنيين يدينون بالإسـلام، وجلّهم يتحدّثون اللغة العربية، وجميعهم يرتبطون بتاريخ مشـترك، ولهم نظم اجتماعية وعادات وتقاليد تكاد تكون متطابقة، لذا كان لليمنيين هوية ثقافية مشـتركة، على الرغم من غياب الروابط السياسية. مع ذلك، كان هناك ثقافات فرعيـة لمعظم مناطق اليمن، أبرزهـا وضوحًا الثقافة الفرعيـة الجنوبية التي تقوم على ارتبـاط المواطن بالدولة، فـي مقابل الثقافة الفرعية الشمالية ذات الطابع الرعوي.

رابعًا: الهويات الإقليمية

مثّلـت حرب صيف 1994 شـرخًا عميقًا فـي الوحـدة اليمنية، عمّقه الفريـق المنتصر في الأعـوام التالية للحرب بتكريس ثقافـة المنتصر، فجعل تاريخ نهاية الحـرب (7 تمّوز/ يوليو) يومًا وطنيًا، ونظّمت السـلطة التنفيذية في بعض الأعوام احتفالات جماهيرية في هذه المناسـبة، وأطلقت تسمية 7 يوليو على كثير من المرافق الحكومية والخدمتية، كالمعسـكرات والمدارس والوحدات الصحية، وحُذفت صورة علي سـالم البيـض من الفيديو الخاصّ برفع علم الوحدة، فضلًا عن الاسـتيلاء على مقارّ الحزب الاشتراكي اليمني، ومصادرة ممتلكاته، وتفكيـك الجيش الجنوبي، وتهميـش ضبّاطه وجنوده، وإحالة معظـم الضبّاط والجنـود الجنوبيين على التقاعـد الإجباري المبكر، فضلًا عن عدد كبير مـن الموظّفين المدنيين الجنوبييـن، و«يقدّر عدد من تمّ إحالتهم إلى التقاعد الإجباري، إضافة للمسـتبعدين مـن وظائفهم بنحو 80 ألف موظّف في السلك العسـكري والمدني»[73]، منهم نحو10.800 جندي

(73) بعد عشـرين عامًا على قيام الوحدة: اليمن غير منفصل وغير موحّد، على الرابط: < http:// www.thakafatuna.info/new/?p=1047>.

وضابط مـــن محافظة الضالع وحدهـــا. وتصرف كثير من النخب العســـكرية والقبلية الشـــمالية مع الجنوب كالغـــزاة، فنهبوا أراضي الدولـــة، بل وبعض الأراضي المملوكة ملْكيـــة خاصة، وأكمل الرئيس علي عبـــد الله صالح هذا النهب الفوضوي بنهب منظّم، فوزّع بين شـــيوخ القبائل مســـاحات كبيرة من الأراضي الزراعية والسكنية.

شهدت الأعوام التي تلت حرب صيف 1994 تنظيم فاعليات وتنظيمات تطالب بإنصاف الجنـــوب، في الداخـــل والخارج. وفي عام 1998، شـــارك الجنوبيون في التظاهـــرات التي انطلقت في المدن اليمنيـــة المختلفة احتجاجًا على رفع الأســـعار، وواجهتها الحكومة بقمع شـــديد. وفي عـــام 2001، نظّم أبناء الضالع تظاهرات عديـــدة[74]، وكان الضبّاط المحالـــون على التقاعد في طليعة القوى التي قادَت هـــذه التظاهرات، مطالبين بإعادتهم إلى أعمالهم، ولم تستجب الحكومة لمطالبهم، «فانطلقت فكرة جمعيات المتقاعدين العسكريين في عام 2004، إلّا أن الدولة لم ترخّص لهـــم آنذاك، وتعاملت معها باعتبارها نشاطًا انفصاليًا، فبدأ الإعلان عن هذه الجمعيات انطلاقًا من الضالع، ثمّ تبعتها كلٌّ من يافع وعدن وأبين وشـــبوة وحضرموت. وتأسّـــس لاحقًا مجلس تنسيق أعلى للجمعيات كافّة في المحافظات الجنوبية. وشـــيئًا فشـــيئًا بدأت المطالب الحقوقية تنعكس فـــي مهرجانات وتظاهـــرات واعتصامات وحـــراك إعلامي وحقوقي»[75]. مع ذلـــك، كانت البداية الفعلية للحـــراك الجنوبي في 7 تموز/ يوليو2007، عندما نظّم العســـكريون المحالون على التقاعد مســـيرات كبيرة في الضالع، بالتزامن مع فاعلية حضرها عدّة آلاف من العســـكريين والمدنيين المحالين على التقاعد في ساحة العروض في مدينة عدن[76]. وترتدي المناسبة

---

(74) International Crisis Group, «Yemen: Coping With Terrorism and Violence in a Fragile State,» ICG Middle East Report no. 8, Amman/Brussels, 8 January 2008, p. 21.

(75) «أزمة الجنوب: القديم الجديد في تقسيم اليمن (1-3)،» مركز الجزيرة العربية للدراسات والبحوث، متوافر على الرابط: <http://www.aljazeera-online.net/index.php?t=9&id=64>.

(76) انظر: «قبل ســـاعات من اعتصام المتقاعدين العســـكريين «مقولة» يســـتجوب رئيس لجنة تنسيق جمعيات المتقاعدين،» <http://marebpress.net/news_details.php?lng=arabic&sid=6658>.

والجهة المنظِّمة لهذه المسيرات دلالة خاصّة؛ إذ نُظِّمت المسيرات بمناسبة دخول قوّات علي عبد الله صالح مدينة عدن في 7 تموز/ يوليو 1994، أمّا المنظِّمون فكانوا من العسكريين المحالين على التقاعد. وفي مناسبة ثورة 14 أكتوبر، نظّم العسكريون المحالون على التقاعد والمبعَدون مسيرات في مديرية ردفان في محافظة لحج، واشتبك الأمن معها، وسقط أربعة شهداء وستّة عشر جريحًا[77].

كان المناخ العام في الجنوب مهيئًا لقبول أي حركة ضد الحكومة المركزية، فبدأ موظّفون ومدرّسون ومحامون وأكاديميون وشبّان عاطلون من العمل من سائر مناطق الجنوب في الانضمام إلى الحركة التي باتت تُعرف منذ تموز/ يوليو 2007 بالحراك الجنوبي. ووضع المتظاهرون نشاطهم في إطار صراع ضدّ الظلم والتمييز، وأصرّوا على «المساواة في المواطَنة» و«المساواة أمام القانون». وتركّزت مطالبهم على الوصول إلى الوظائف والخدمات الحكومية، لكنّها تضمّنت أيضًا المطالبة بصلاحيات أوسع للحكم المحلي، وسيادة حكم القانون، والتوزيع العادل للأراضي، وتقاسم أكثر عدلًا للموارد بين الحكومة المركزية والسلطات المحلية، خصوصًا عائدات الثروة النفطية. إلّا أن التطوّر في المطالب لم يتزامن مع حدوث تغيير في أساليب الحراك الجنوبي؛ إذ حافظت التظاهرات والاعتصامات على طابعها السلمي، ولا سيما في العام الأول[78]. وعلى الرغم من ذلك، واجهتها الحكومة بأساليب عنيفة؛ ففي 13 تشرين الأول/ أكتوبر 2007 أطلقت قوّات الأمن النار على تظاهرة سلمية سُيّرت في مدينة الحبيلين للاحتفال بالذكرى الرابعة والأربعين لثورة 14

---

(77) انظر: «صنعاء تعمل على تطويق الوضع في الجنوب ومعارضون يدفعون باتجاه التدويل،» متوفر على الراط: <http://marebpress.net/news_details.php?sid=8000>.

(78) مجموعة الأزمات الدولية، «نقطة الانهيار: قضية اليمن الجنوبي،» تقرير الشرق الأوسط؛ 114، تشرين الأول/ أكتوبر 2011، ص 6، متوافر على الرابط: <http://www.crisisgroup.org/~/media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/Iran%20Gulf/Yemen/114%20Breaking%20Point%20-%20Yemens%20Southern%20Question%20ARABIC.pdf>.

أكتوبر، فقتلت أربعة متظاهرين وجرحت عددًا آخر من الناشطين[79]. وردًّا على قمع الحكومة وعدم قدرتها على معالجة المظالم، بدأ الحراك بالدعوة علنًا إلى استقلال الجنوب في أواخر عام 2008[80].

مع بداية الاحتجاجات الجنوبية، تعامل الرئيس علي عبد الله صالح مع مشـــكلة نهب أراضي الجنوب على أيدي نافذين شـــماليين بنوعٍ من المناكفة السياســـية، فوجّه فـــي أيار/ مايو 2004 أمـــرًا بتأليف لجنة[81] لحلّ مشـــكلة المنازل والأراضي الناجمة عن الصراعات السياسية السابقة قبل حوادث 13 كانون الثاني/ يناير 1986، وما بعدها[82]، ما يعني أن مشـــكلة نهب الأراضي هي مشـــكلة جنوبية ترجع إلى فترة مـــا قبل الوحدة. وعندمـــا تعاظم الضغط على صالح مع بروز الحراك الجنوبي في عـــام 2007، تعامل مع القضية من منظورٍ أحادي وتجزيئي، فلم يعمل على حلّ المشـــكلات بالتفاوض والنقاش مع الجماعـــات الجنوبية المتضرِّرة، بل اتّخذ إجـــراءات منفردة، وعبر قنوات شخصية خارج مؤسَّســـات الدولة؛ ففي 22 آب/ أغسطس 2007 صدر قرار رئيس الجمهوريـــة الرقم 17 لعام 2007 بإنشـــاء لجنة تســـمّى «لجنة متابعة وتقييم الظواهر الاجتماعية الســـلبية التي تؤثِّر في السلم الاجتماعي والوحدة الوطنية والتنمية». وضمّت اللجنة 73 شـــخصًا[83]. وفي العام نفســـه، أنشـــأ

---

(79) مجموعة الأزمات الدولية، «نقطة الانهيار»، ص 6، الهامش 34.

(80) مجموعة الأزمات الدولية، «نقطة الانهيار»، ص 8.

(81) تكوّنت مـــن كلّ من: اللواء الركن عبد الله علي عليوه (وزير الدفاع) رئيســـا، وعضوية كلٍّ من: طه أحمد غانم (عضو مجلس الشـــورى)، الدكتور يحيى الشـــعيبي (محافظ محافظة عدن)، اللواء رشـــاد المصري (نائب وزيـــر الداخلية)، يحيى دويد (رئيـــس مصلحة أراضي وعقـــارات الدولة)، قائد المنطقة العسكرية الجنوبية، مدير مكتب الأشغال العامة والطرق فرع عدن، مدير دائرة الرقابة والتفتيش، ومدير دائرة المساحة فرع عدن.

(82) «لجنة حلّ مشـــكلات المســـاكن والأراضي الناتجة من الصراعات السياسية،» متوافر على الرابط: <http://www.almotamar.net/10092.htm>.

(83) تكوّنت من ســـالم صالح محمد (مستشار رئيس الجمهورية) رئيسًا، وصادق أمين أبو رأس (وزير الإدارة المحلية) نائبًا للرئيس، و49 عضوًا جرت تســـميتهم في القرار، إضافة إلى أمناء المجالس المحلية للمحافظات بحكم مناصبهم.

الرئيس صالح لجنة لتقصّي نهب الأراضي في الجنوب برئاسة وزير التعليم العالي (صالح باصرة)، ووزير الإدارة المحلية (عبد القادر هلال)، عُرفت بلجنة «هلال باصرة». وخلص التقرير إلى توجيه نداء إلى الرئيس صالح بأن يختار بين حماية ثلّة من ناهبي أراضي المحافظات الجنوبية، وبين استمرار الوحدة اليمنية. وقد اختار الرئيس صالح حماية المتنفّذين، فلم تُعلن نتائج التقرير على الجمهور، ولم تتّخذ الحكومة أي إجراءات ضد المتنفّذين الذين أشار إليهم التقرير، وعوضًا عن ذلك أرسل رئيس الجمهورية رسالة إلى مجلس النوّاب يطالبه فيها بإنشاء لجنة للتحقيق في عمليات نهب الأراضي[84]. وفي أيلول/ سبتمبر 2009 أنشأ لجنة جديدة برئاسة وزير الخدمة المدنية (يحيى الشعيبي)، ورئيس الهيئة العامة للأراضي والمساحة والتخطيط العمراني (يحيى دويد). وفي آذار/ مارس 2010 كوّن الرئيس علي عبد الله صالح لجنة لمعالجة الأوضاع في محافظة الضالع[85]، وفي مقدّمها قضايا الأراضي، وأوضاع العسكريين المحالين على التقاعد والعائدين والمنقطعين عن الخدمة العسكرية[86].

تصرّف النظام كما لو أنه نظام احتلال؛ فاستخدم أسلوب الحاكم البريطاني لعدن في النصف الأول من القرن العشرين، فجنّد القبائل لتضرب بعضها بعضًا، والأسلوب الذي استخدمه الأميركيون في العراق بتأسيس الصحوات؛ ففي نيسان/ أبريل 2009، أنشأ النظام ما سُمّي لجان الدفاع عن الوحدة في الضالع وردفان، فطلب من بعض شيوخ القبائل الموالين تجنيد بعض الأفراد بهدف ما وصفه بـ «مواجهة الأنشطة الانفصالية والتخريبية وأعمال الشغب

---

(84) انظر، «نوّاب المعارضة يرفضون المشاركة في سبع لجان برلمانية لتقصّي الحقائق بشأن نهب الأراضي،» <http://marebpress.net/news_details.php?lang=arabic&sid=13850>.

(85) برئاسة رشاد العلّيمي (نائب رئيس الوزراء)، وعضوية: عبد القادر علي هلال (وزير الإدارة المحلية السابق)، علي بن طالب (محافظ الضالع)، وعبد الحميد حريز (عضو مجلس النوّاب).

(86) انظر: «الرئيس صالح ينشئ لجنة لمعالجة ملفّ الأراضي والعسكريين بمحافظة الضالع،» <http://www.yemennation.net/news649.htmll>.

التي تقوم بها العناصر المأجورة الخارجة عن النظـام والقانون والمثيرة للفتنة وثقافة الكراهية»[87]. ودشّـنت هذه اللجان نشـاطها «بإحراق آلاف النسخ من صحيفة الأيام الأهلية في منطقة ردفان بدعوى مساندتها لدعوات انفصالية»[88]. ومع اتّساع نشاط الحراك الجنوبي، أسّـس النظام لجانًا مماثلة في المحافظات الجنوبية الأخرى. وشـارك في هذه اللجان بعـض «المجاهدين» العائدين من أفغانستان؛ فرئس علي الكردي (أبو إسرائيل) الهيئة الشعبية للدفاع عن الوحدة في محافظة عدن، وقال فـي مطلع كانون الثاني/ينايـر 2011 إن اللجنة على اسـتعداد لتنفيذ عمليات استشـهادية ضد عناصر الحراك الجنوبي وأي عناصر أخرى تسيء إلى اليمن «لأن الدفاع عن الأوطان من فروض الأعيان»[89].

خامسًا: الهويات المذهبية

بعد الثـورة الإيرانية، تَملَّك العائلة السـعودية خوفٌ مـن إمكان تصدير الثورة إلـى دول الخليج العربي، وتلاقت هذه المخـاوف مع مخاوف الرئيس اليمني السـابق (علي عبـد الله صالح)، ورغبتـه في تعزيز علاقاتـه بالرئيس العراقي صدام حسين. وتمثّلت استراتيجية الدفاع السعودي - اليمني ضد فكرة تصدير الثورة في تقديم الدعم السياسـي والإعلامي والعسكري لنظام الرئيس صدام حسـين في الحرب العراقية - الإيرانيـة، فدفع الرئيس علـي عبد الله صالح «بآلاف من المقاتلين مزفوفين بهالة من التعظيم والتبجيل للرئيس صدام حسين، وتقديس حربه ضد إيران»[90]، وشنّت وسـائل الإعلام الرسمية حملة إعلامية ضد إيران وأنصارها، بما فـي ذلك النخب الزيدية اليمنية التي وصفتها

(87) «السـلطات توزّع اسـتمارات انتسـاب للجان حماية الوحدة في أحياء صنعاء،» <http://www.aleshteraki.net/news_details.php?lng=arabic&sid=6207>.

(88) <http://www.aleshteraki.net/news_details.php?lng=arabic&sid=6207>.

(89) «رئيس هيئة الدفاع عن الوحدة بعدن: مسـتعدّون لتنفيذ عمليات استشـهادية ضد نشـطاء الحراك الجنوبي،» <http://www.marebpress.net/news_details.php?lng=arabic&sid=29873>.

(90) عبد الولي الشـميري، ألف سـاعة حرب، ط. 3 (صنعـاء: دار المجد للطباعة والنشـر، 1995)، ص 115.

وسائل الإعلام الرسمية بـ «الإمامية والهاشـمية»[91]، ولا سيما في ظلّ تقديم حزب الحق واتحاد القوى الشعبية (المصنَّفين حزبين زيديين) الدعم السياسي للحزب الاشـتراكي اليمني في الأزمة التي سـبقت حرب صيـف 1994[92]. وعلى المسـتوى الأيديولوجي، دعمـت المملكة العربية السـعودية قيام تيار إسلام سياسي سلفي محافظ يتبنّى صيغة محافظة لنظرية «طاعة ولي الأمر»، بما يجعلها أقرب إلى صيغة إسـلامية لنظرية الحق الإلهي للحكّام، فدعم تأسيس مركز دار الحديث في قرية دماج في محافظة صعدة في عام 1981.

كان تأسـيس دار الحديث في محافظة صعدة اسـتفزازًا لأتباع المذهب الزيدي في اليمن[93]، «مع ما يُعلم تاريخيًا من كون منطقة صعدة تمثّل كرسـي الزيدية الهادوية في اليمن»[94]، فردّت بعض النخب الزيدية بتأسـيس منتديات الشـباب المؤمن. ودعم الرئيس علي عبد الله صالح منتديات الشباب المؤمن عند تأسيسها، لإضعاف حزب الحقّ الذي دعم خصومه في الحزب الاشتراكي اليمني قبل حرب صيف 1994.

خاتمة

لم يستطع نظام الرئيس علي عبد الله صالح الوصول إلى تشخيص ملائم لسـبب تنامي المشـاعر الانفصالية في الجنوب، لذلك تبنّـى حلولًا محكومًا عليها بالفشـل؛ إذ اعتقد أن السـبب هو قصور في الوطنية (Patriotism)، لذلك كثّف حملات التوعيـة بالهوية الوطنية، في موازاة حمـلات القمع التي نفّذها ضد جماعة الحوثي في صعدة ونشطاء الحراك الجنوبي، ولم يدرك أن السبب

---

(91) الشميري، ص 116.

(92) الشميري، ص 168.

(93) على العكس من ذلك، هناك من يرى أن تأسيس الشـيخ مقبل الوادعي مركز دار الحديث في دماج، كان ردًّا على التعصّب المذهبي الزيدي، انظر: صحيفة الجمهورية، 7/ 8/ 2012.

(94) أحمد محمد حسين الدغشـي، الحوثيون: الظاهرة الحوثية: دراسـة منهجية شاملة: طبيعة النشـأة والتكوين – عوامل الظهور وجدلية العلاقـة الخارج (صنعاء: مكتبة خالد بـن الوليد، 2010)، ص 16.

هو ضعف بنـــاء الدولة، وتبنّي الحكومة والحزب الحاكم سياســـات عامة تعزّز التفكّك الاجتماعـــي. وبعد إقصاء الرئيس الســـابق علي عبـــد الله صالح عن السلطة، تبنّى النظام الجديد اســـتراتيجية الحوار لبناء شرعية الدولة وبناء الأمّة، وتعزيز الهوية الوطنية. مع ذلك، فإن الحوار لا يمثّل هدفًا بحدّ ذاته بقدر ما يمثّل آلية لحلّ النزاعات. لذلك ينبغي أن يكون هناك إجراءات مؤسّســـية وتشـــريعية وإرادة سياسية تضمن تنفيذ نتائج الحوار الوطني؛ إذ شهد اليمن حوارات وطنية عديـــدة، لكنها لم تؤدِّ إلى حلّ النزاعات. وعلى الرغـــم من نجاح لجنة الحوار الوطني فـــي مطلع عام 1994 في تنظيم الحوار الوطنـــي، والوصول إلى وثيقة العهد والاتّفاق، اشتعلت الحرب بعد أقلّ من شهر على إنجاز الوثيقة، ويرجع ذلك إلى أن أطراف الحوار كانت تجيد «الحوار الصوري البعيد عن أي شـــكل من أشـــكال الحوار الوظيفي الذي تختفي في إطاره الهُوّة الشّاســـعة بين القول والفعل»[95].

إلى جانب اســـتكمال الحوار الوطني، على الدولة في المستقبل الاهتمام بالمؤسّسات الأكاديمية والتعليم الجامعي، وتطويره كيفيًا، وضمان الديمقراطية في المؤسّسات الجامعية والحريات الأكاديمية، بما في ذلك ضمان حقّ الطلاب في حرية التعبير، وحقّهم في التجمّع والتنظيم، وتأسيس منظّماتهم الطالبية من دون تدخّلٍ من جانب الإدارة الجامعية، وإعادة هيكلة القوّات المسلّحة، ووضع التشريعات والإجراءات المؤسّسية الكفيلة بتعزيز حِرفيتها ومهنيتها، والحيلولة دون تدخّلها في الشّأن السياسي، وإخضاعها للسلطة المدنية، وتطوير الأجهزة القضائية، وتعزيز استقلالها، وتعزيز قدرات أجهزة الأمن بما يؤهّلها للاضطلاع بمســـؤولياتها في الحفاظ على الأمن، ويجعل الأمن شأنًا وطنيًا لا شأنًا عائليًا، وبما يكفل حرية الأســـواق والمجـــال الاقتصادي، وإعادة النظر في التقســـيم الإداري، واعتماد تقســـيم إداري متوائم مع متطلّبات التنميـــة وغير متطابق مع الانقســـامات القبلية والمذهبية، وتغيير النظام الانتخابي واعتماد نظام انتخابي

(95) حســـن محمد وجيه، مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، سلسلة عالم المعرفة؛ 190 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994)، ص 159.

نســبي يعزّز الاندماج الاجتماعي ويعزّز الروابط السياســية عوضًا عن الروابط الأولية والعلاقات الشــخصية، واتّخاذ الإجراءات المؤسَّســية والتشريعية التي تكفــل تمايز الدولة عــن المجتمع المدنــي، وعدم تدخّل الدولة في شــؤون المجتمع المدني والمنظّمات الأهلية والجمعيات والمؤسَّسات الدينية، وإلغاء مصلحة شــؤون القبائل، وتطويــر الإدارة العامة بما يســهّل وصول المواطنين إلى خدماتها، من دون حاجةٍ إلى الانخراط في شــبكات المحسوبية، وإخضاع الوصول إلى مختلف مواقع المســؤولية وصناعة القــرار للتنافس القائم على أســاس الكفاءة، وتطوير الإدارة العامة، وتفويض السلطة ومسؤوليات صناعة القرار في جهاز الإدارة العامة إلى المؤسَّســات والهيئات، لا إلى الأشــخاص الموالين.

المراجع

1 - العربية

كتب

بايار، جان فرنسوا. سياسة ملء البطون: **سوسيولوجية الدولة في أفريقيا**. ترجمة حليم طوسون. القاهرة: دار العالم الثالث، 1992.

بورديــو، جورج. **الدولة**. ترجمة ســليم حــداد. بيروت: المؤسســة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985.

الشريف، عبده حمود (محرر). **التحوّلات السياسية في اليمن: بحوث ودراسات غربيــة (1990 - 1994)**. صنعاء: المعهد الأميركي للدراســات اليمنية، 1995.

الشـــميري، عبد الولي. ألف ســـاعة حرب. ط. 3. صنعاء: دار المجد للطباعة والنشر، 1995.

الدغشـــي، أحمد محمد حســـين. الحوثيون: الظاهرة الحوثية: دراســـة منهجية شاملة: طبيعة النشـــأة والتكوين - عوامل الظهور وجدلية العلاقة الخارج. صنعاء: مكتبة خالد بن الوليد، 2010.

فيراري، باولو. تعليم المقهورين. ترجمة يوسف نور عوض. بيروت: دار القلم، 1980.

لابويســـيه، إتين دي. مقـــال في العبوديـــة المختارة. ترجمـــة وتقديم مصطفى صفوان. القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1992.

وجيه، حســـن محمد. مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياســـي: دراسة لتنمية مهارات الأداء من واقع الحـــوار. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994. (سلسلة عالم المعرفة؛ 190)

وثائق وتقارير

اتفاق إعلان الجمهورية اليمنية، وتنظيم الفترة الانتقالية.

صنعـــاء. وزارة التعليـــم العالـــي والبحث العلمـــي. «التعليم العالـــي: حقائق ومؤشّرات الإنجاز خلال 20 عامًا (1990 - 2010).

«مجموعة الأزمات الدولية، نقطة الانهيار: قضية اليمن الجنوبي.» تقرير الشرق الأوسط؛ 114، تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

2 - الأجنبية

Bendix, Reinhard. (ed.). *State and Society*. Boston: Little Brown, 1968.

Bogdandy, Armin von and R. Wolfrum (eds.). *Max Planck Yearbook of United Nations Law: vol. 9*. London; Boston: Kluwer Law International, 2005.

Buzan, Barry. *People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era.* New York: Harvester Wheatsheaf, 1991.

Dahl, Robert. *Polyarchy, Participation and Opposition.* New Haven: Yale University Press, 1971.

Eisenstadt, Samuel. *Tradition, Change and Modernity.* New York: J. Wiley, 1973.

Etzioni, Amitai. *The Active Society.* New York: [n. pb.], 1972.

—— (ed.). *Social Change: Sources, Patterns, and Consequences.* New York: Basic Books, 1973.

Gerth, Hans and C. Wright Mills (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology.* New York: Oxford University Press, 1948.

Holsti, Kalevi. *The State, War, and the State of War.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies.* New Haven: Yale University Press, 1968.

Migdal, Joel S. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988.

Tilly, Charles (ed.). *The Formation of National States in Western Europe.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975. (Studies in Political Development; 8)

Tocqueville, A. *Democracy in America.* New York: Garden City, 1955.

Periodicals

Day, Stephen W. »Barriers to Federal Democracy in Iraq: Lessons from Yemen.» *Middle East Policy Journal*: vol. 13, no. 3, Fall 2006.

Diamond, Larry. «Thinking about Hybrid Regimes.» *Journal of Democracy*: vol. 13, no. 2, April 2002.

Fattah, Khaled. «A Political History of Civil-Military Relations in Yemen.» *Alternative Politics*: Special Issue 1, 25-47, November 2010.

Thesis

Ismail, Sharif. «Unification in Yemen: Dynamics of Political Integration (1978-2000).» (MPhil Thesis, University of Oxford, Unification in Yemen, 2007).

Studies

International Crisis Group. «Yemen: Coping With Terrorism and Violence in a Fragile State.» ICG Middle East Report no. 8, Amman/Brussels, 8 January 2008.

Moen, Eli. «Private Sector Involvement in Policy Making in a Poverty-Stricken Liberal Democracy.» Centre for Development and the Environment, University of Oslo, Working Paper Nr. 2003/04.

Phillips, Sarah. «Yemen: Developmental Dysfunction and Division in a Crisis State.» Development Leadership Program, Research Paper 14, February 2011.

الفصل السادس عشر

الدولة والاندماج الاجتماعي في اليمن
الفرص والتحديات

هاني عبادي محمد المُغلِّس

تتناول الدراسة الفرص المهدورة في تحقيق الاندماج الاجتماعي في اليمن بالتركيز على الفترة بين عامي 1990 (أي تاريخ تحقيق الوحدة اليمنية) و2012، كما تحلل التحديات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تواجه الاندماج الاجتماعي، وتتناول مشكلاته، وتصل إلى القول إن المجتمع اليمني لم يكن عقبة على طريق تحقيق تكامل وطني بعد الوحدة، وإن سياسة الدولة ممثّلة بالنخبة الحاكمة أدت في الفترة المشار إليها إلى استنزاف موارد الوحدة الوطنية، وإعاقة مشروع الدولة الحديثة في اليمن على حدٍ سواء؛ حيث قامت على استغلال تنوّع المجتمع وجرّه إلى صراعاتها، وعملت على تدعيم النظام القبلي في مقابل المكوّنات الاجتماعية الأخرى، وأخفقت في عملية التوزيع العادل للموارد وعائدات التنمية. وفي المجمل اكتفت الدولة بإدماج فوقي وصوري محدود يلبّي غايات النخبة وأهدافها على حساب تحقيق اندماج اجتماعي حقيقي.

ترى الدراسة أن أهم ما يواجه الاندماج الاجتماعي في اليمن في المرحلة الراهنة، وحتى سنوات مقبلة، هو الفقر كتحدٍّ اقتصادي ومجتمعي يؤجج المزيد من النزاعات الاجتماعية، ويُضعف قدرة المجتمع على مقاومة عوامل الانقسام والتفكك، ثم الصراعات السياسية التي تستقطب قطاعات من المجتمع بدوافع قبلية وطائفية، وتمثّل عائقًا أمام السلم المجتمعي والاستقرار السياسي، وكذلك عمليات التدخل الخارجي التي تجاوزت التدخّل في شؤون الدولة إلى العبث المباشر بالعيش الاجتماعي المشترك، والإخلال بالتوازن الاجتماعي بين مكوّنات المجتمع المختلفة. وتخلص الدراسة إلى أن مشروع دولة وطنية حديثة متحررة من ضغط الخارج وثقل القبيلة، ومجسّدة للعدل والتنمية، شرط أساس لمواجهة تلك التحديات، والحفاظ على وحدة المجتمع وتماسكه.

مقدّمة

ازدادت مشــكلة الاندماج الاجتماعي في اليمن حدّة بعد ســنوات قليلة من تحقيق وحدته في عــام 1990. وعلى الرغم من توجّه الدولة الوليدة آنذاك إلى إنشاء مؤسسات مشــتركة، وتبنّي بعض السياسات الاندماجية على مستوى البيروقراطية والجيش والمؤسســات التعليمية، إلا أن الأزمات السياسية وتعثّر المســار الديمقراطي عقب حرب 1994 الداخلية، وغيــاب أفق واضح لتنمية وطنية فعلية، انعكس على البنية السوســيولوجية اليمنية في شــكل انقســامات جهوية أكثر حدّة بين الشمال والجنوب، ونزاعات مناطقية وقبلية وطائفية اتخذ بعضها صورة صراعات مسلحة.

في المقابل، تؤدي القابلية الاجتماعية للاندماج دورًا أساسًــا في تيســير الاندماج أو تعويقه، وتتراجع مسؤولية الدولة عن الإخفاق في تحقيق الاندماج بقدر اشتداد درجة اللاتجانس في المجتمع، وعجز هذا الأخير عن تطوير آليات ذاتية للاندماج من واقع خبرته التاريخية وحركته اليومية.

تبحث هذه الدراســة في أوجه العلاقة بين الدولة والاندماج الاجتماعي، بغية التعرف إلى طبيعة دور الدولة اليمنيــة في تحقيق الاندماج الاجتماعي من جهة، وتقدير حــدود القابلية الاجتماعية للاندماج والعوامــل المؤثرة فيها من جهة ثانية. وهي تغطي بصورة أساسية الفترة الممتدة بين عامي 1990 و2012، انطلاقًا من ثلاث فرضيات:

- كان اتجاه النخب الحاكمة بعد تحقيق الوحدة اليمنية إلى تعبئة المجتمع في صراعاتها السياســية ســببًا رئيسًــا في إهدار فرص الاندماج الاجتماعي، وإخفاق الدولة في تحقيق التكامل الوطني.

- ساهم النظام القبلي- المشيخي المدعوم سلطويًا بدور كبير في الإخلال بتوازن العلاقات داخل التركيبة الاجتماعية اليمنية لمصلحة القبيلة على حساب المكوّنات الأخرى.

- يرتبط انخفاض القابلية الاجتماعية للاندماج باستمرار العجز في بناء دولة حديثة.

يمكن الإشارة إلى دراستين سابقتين تناولتا جانبًا من الإشكالية التي تثيرها هذه الدراسة: دراسة محمد الظاهري: «القبيلة والتعددية السياسية في اليمن 1990-1997» التي عالجت بإسهاب وفرادة موضوع العلاقة بين الدولة والقبيلة في اليمن، وخلصت إلى أن القبيلة تمثّل نظامًا سياسيًا مجاورًا للنظام الرسمي ذي الطابع التحكيمي، كما فسرت غياب الدولة الحديثة بتضاؤل شرعية السلطات السياسية الحاكمة، لا بفعل الحضور السياسي للقبيلة. وعلى الرغم من جوانب الإفادة الكثيرة من هذه الدراسة، فإن مقولاتها نابعة من فكرة أحادية التكوين القبلي للمجتمع اليمني، وتصنّف تبعًا لذلك المجتمع اليمني بأنه مجتمع قبلي صرف، وتختزل تعدديته الاجتماعية في «تعددية قبلية» تظهر بين قبائل محاربة وقبائل مزارعة[1]، ويقودها ذلك إلى تعميم الثقافة القبلية ذات السمات القتالية والثأرية والتحكيمية على المجتمع واعتبارها ثقافة مجتمعية عامة، لا نظامًا ثقافيًا خاصًا بالقبيلة التي يتركز وجودها كبنية ووعي عصبوي في جزء محدود من الجغرافيا اليمنية هي المرتفعات الشمالية والغربية.

أما الدراسة الأخرى فلسمير العبدلي: «ثقافة الديمقراطية في الحياة السياسية لقبائل اليمن - دراسة ميدانية»، تقوم، في سعيها إلى تكميم الظاهرة القبلية، على افتراض وحدة البنية القبلية، وهذه فكرة تتخلل جل الدراسات الحديثة لعلاقة الدولة بالمجتمع في اليمن، كما أشرنا، فتختار لدراستها الإمبريقية منطقة عمران ومنطقة حضرموت من دون كبير اعتناء بأن الأولى تمثّل بنية قبلية كاملة، فيما الأخرى أقرب إلى التكوين المديني المنفتح، وبذلك يكون جزء من النتائج المعمّمة على الثقافة السياسية للقبيلة اليمنية

(1) محمد محسن الظاهري، «القبيلة والتعددية السياسية في اليمن، 1990-1997،» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2003)، ص 139-140.

نابعًا من مصدر لا علاقة له بالقبيلة كبنية اجتماعية وثقافية واقتصادية في واقع الأمر[2].

عدا ما أشارت إليه الدراسة من مؤشرات ميدانية عن التعصب ضد الآخر الوطني المختلف طائفيًا وسياسيًا، فإن التحليل الإمبريقي لم يشمل المستوى الأفقي للعلاقات الاجتماعية البينية، الذي من شأنه أن يُظهر مدى قابلية القبيلة اليمنية للاندماج الاجتماعي وقبولها بالمكوّنات الاجتماعية الأخرى غير المنضوية تحت النظام القبلي.

تحاول دراستنا، قدر المستطاع، تخطّي بعض المقولات الصارمة التي حكمت السوسيولوجيا اليمنية عقودًا طويلة، فتنطلق من تعددية اجتماعية حقيقية في اليمن ليست القبيلة سوى جزء فيها، كما تتجنب تعميم نمط علاقة الدولة بالقبيلة على علاقة الدولة بالمجتمع، أو الخلط بين الفاعلية السياسية الكثيفة للنظام القبلي والوجود الاجتماعي المحدود - جغرافيًا وبشريًا - للقبيلة، كما تبحث في آثار استقواء القبيلة بالدولة - والعكس - في علاقات التوازن الاجتماعي وأثره في تعويق الاندماج الاجتماعي.

سنقوم في هذه الدراسة باستخدام مقترب علاقة الدولة والمجتمع على النحو الذي طوّره عالِم السياسة الأميركي جويل مغدال (Joel Migdal)، حيث يأخذ تحليل العلاقة بين الدولة والمجتمع في الاعتبار تأثير المجتمع في الدولة، بحسبان الأخيرة قوة من ضمن قوى اجتماعية أخرى تقاسمها السيطرة على المجتمع. كما أن ميل الدولة في العالم الثالث إلى إضعاف المجتمع بالتعاون

---

(2) يعرّف الظاهري القبيلة بأنها «مجموعة بشرية متضامنة، تشعر بانتسابها إلى أصل قرابي مشترك، تجمعها ثقافة وأعراف ومصالح مشتركة، تقطن أرضًا محددة، غالبًا، وتكوّن تنظيمًا اجتماعيًا، سياسيًا، اقتصاديًا، عسكريًا واحدًا»، انظر: الظاهري، ص 137.

بهذا التعريف، يقترب بالقبيلة من مفهوم الدولة ذاته. كما يتبنّى العبدلي تعريفًا للقبيلة يتضمن خصائص: وحدة اللغة والثقافة المشتركة والأعراف والمصالح الاقتصادية المشتركة، والأصل القرابي، وحدود الموقع الجغرافي، وذوبان الفرد في الجماعة، والميل إلى الاستقلال والحرية المطلقة، انظر: سمير محمد أحمد العبدلي، ثقافة الديمقراطية في الحياة السياسية لقبائل اليمن: دراسة ميدانية، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 62 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 62.

مع بعض القوى الاجتماعية (قبيلة، طائفة، جماعة عرقية)، وباستخدام موارد الدولة، وسياسة توزيع المنافع، وتكوين الولاءات غير المؤسسية، أمر ينطوي في نهاية المطاف على إضعاف قدرة الدولة وتفكيك وحدة المجتمع.

الاندماج الاجتماعي: إطار مفهومي

لا يخلو الحديث عن الاندماج الاجتماعي من مفارقة؛ فمفهوم المجتمع ذاته ينطوي على قدر من الترابط والتشابك[3]، لذا يتضمن حدًا من الاندماج لا يغدو المجتمع، لولا وجوده، مجتمعًا بالتعريف[4]، من هنا، يبدو البحث في الاندماج الاجتماعي بحثًا في درجة تلاحم المجتمع وطريقة تضامنه، وهذا ما نفهمه من تفريق دوركهايم بين نمطين من الاندماج الاجتماعي عرفتهما المجتمعات البشرية: الأول ميكانيكي (آلي) يجري على قاعدة التشابه في الأدوار والوظائف، والثاني عضوي تتمايز فيه الأدوار والتخصصات بفعل التقدم الصناعي وتقسيم العمل ومستوى الحريات والنشاط الاقتصادي[5].

إن تحليل دوركهايم مشوب بالأيديولوجيا كما لاحظ دوفرجيه[6]، لكنه يتجاوز الحد الأدنى من التشارك الاجتماعي الطبيعي إلى بناء علاقة إيجابية تضمن تماسك النظام الاجتماعي واستقراره وظيفيًا، عبر تكييف الأنا الفردية مع الأنماط المعيارية للمجتمع[7]، مع ملاحظة أن تحقيق الاندماج لا يتوقف

---

(3) تيودور فون أدرنو، محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة جورج كتورة (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.])، ص 29.

(4) نشير إلى أن مفهوم المجتمع مشتق في الأصل من الكلمة اللاتينية Societas وتعني الشراكة، انظر: طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ وميغان موريس، محررون، مفاتيح أصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 594.

(5) Graham Crow, *Social Solidarities: Theories, Identities, and Social Change*, Issues in Society (Buckingham; Philadelphia: Open University, 2002), p. 22.

(6) موريس دوفرجيه، علم اجتماع السياسة: مبادئ علم السياسة، ترجمة سليم حداد، ط. 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، ص 48.

(7) Talcott Parsons, *The Social System*, with a New Preface by Bryan S. Turner, Routledge Sociology Classics (London: Routledge, 1991), p. 171.

على قدرة الفـــرد والجماعة على اســـتيعاب متطلبات بقاء النظـــام الاجتماعي فحســـب، بل يشـــمل أيضًا الدرجة التي يبديها المجتمع نفسه من الاندماج بما يدفع الفرد إلى الانخراط والمشاركة، أو العكس.

من جهة أخرى، ينســـجم مفهوم الاندماج الاجتماعي وفق منظور التكامل القومـــي مع فكرة بنـــاء الأمة، أي تحقيـــق أكبر قدر من التجانـــس الاجتماعي والثقافي واللغوي عبر خلق شـــعور عام بهوية وطنية مشـــتركة تحقق للمجتمع انســـجامه ووحدته[8]. والدولة - الأمّة هي أداة ذلك البنـــاء التكاملي بما تقوم به من عمليات واعية تمـــس الوجود الاجتماعي، كفرض لغة رســـمية واحدة، وتوحيد التعليم والمنظومة القانونية، وتوســـيع قاعـــدة البيروقراطية، واحتكار وســـائل الإعلام الجماهيري، وإيجـــاد قاعدة تصنيعية وســـوق قومية موحدة، ومد شـــبكة مواصلات تغطي كامل ترابها الوطني. وقد يمتد دورها إلى تقديم صيغة رسمية للتاريخ الوطني[9]، أو اســـتخدام أسطورة العِرق الواحد والترويج لخصائص فســـيولوجية مميزة، أو خلق أعداء حقيقيين أو محتملين، واستعمال الحرب بغرض تحقيق التكامل.

على النقيض من ذلك، تقـــدم «التعددية الثقافية» فهمًـــا مختلفًا للاندماج الاجتماعـــي لا يقوم على المجانســـة القوميـــة بأدواتها الإدماجية القســـرية أو الطوعية، وإنما على اســـتيعاب الفـــروق الثقافية في إطار مـــا يُطلِق عليه ويل كيمليـــكا «المواطَنة المتعددة الثقافات»[10]؛ فعوضًا عن قيام الدولة باســـتيعاب المواطنين في ثقافـــة واحدة، يتوجـــب عليها الاعتراف بالاختلافـــات الثقافية للمجتمع واستيعابها، وعدم ترجيح ثقافة على أخرى تحت ادّعاء الهوية الوطنية المشتركة.

---

(8) باتريك ســـافيدان، الدولة والتعدد الثقافي، ترجمة المصطفى حســـوني (المغرب: دار توبقال للنشر، 2011)، ص 13.

(9) بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب؛ تقديم عزمي بشارة (دمشق: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2009)، ص 117.

(10) Will Kymlicka, *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future* (Washington, DC: Migration Policy Institute, 2012), p. 7.

أمّا الاندماج من منظور الاستبعاد الاجتماعي فيشير إلى ما يُطلِق عليه أوين «دمج المستبعدين»[11]، ويتضمن سلسلة من العمليات المقصودة التي تقوم بها الحكومات والمؤسسات المعنية بغرض إعادة دمج الفئات المستبعدة في المجتمع، أكان سبب الاستبعاد الفقر أم ضيق مجال المشاركة، أم سوء توزيع الموارد، أم التمييز الاجتماعي. وتحقيق الاندماج بهذا المعنى يتطلب تفكيك «القواعد الهيكلية للاستبعاد» لا مجرد تحسين بعض المؤشرات المتعلقة بالصحة، ومعدل الالتحاق بالمدارس، والتسجيل في قوائم الناخبين[12]، كما يستلزم درجة من التكامل المرغوب فيه والمؤسِّس لمجتمع عادل، والمعزِّز للهويات المشتركة وقيم التسامح، للتقليل من احتمالات العنف والصراع.

يتضح ممّا سبق أن مفهوم الاندماج الاجتماعي هو مفهوم وظيفي في الأساس، يُعنى بتحقيق تكامل الأفراد والجماعات مع النظام الاجتماعي. وراوح تطور هذا المفهوم بين الضيق والاتساع، فاتسع في الأدبيات المرتبطة بالدولة - الأمّة ليشمل عمليات بناء الأمة وتحقيق تجانسها الثقافي والاجتماعي، وضاق استعماله في أدبيات التعددية الثقافية التي أخرجت عنصر الثقافة من إطار مفهوم الاندماج، مكتفية بتكامل اجتماعي تحتفظ فيه كل جماعة بثقافتها وهويتها الخاصة. كما أنه اتسع من حيث المجال في أدبيات الاستبعاد الاجتماعي ليشمل قضايا الفقر والمشاركة والعدالة في التوزيع، وحق الانتفاع بالخدمات العامة والحصول على الموارد، لكنه ضاق من حيث الهدف بالتركيز على دمج الفئات المستبعَدة قسرًا دون غيرها[13].

---

(11) Else Oyen, «The Contradictory Concepts of Social Exclusion and Social Inclusion,» in: Charles Gore and Joseî B. Figueiredo, eds., *Social Exclusion and Anti-Poverty Policy: A Debate*, Research Series; 110 (Geneva: International Institute for Labour Studies, 1997), p. 66.

(12) United Nations Research Institute for Social Development, «Social Integration: Approaches and Issues,» (UNRISD Briefing Paper; no. 1: World Summit for Social Development, March 1994), p. 7.

(13) جدير بالإشارة هنا إلى أن منظور الاستبعاد الاجتماعي يعطي أهمية أقل للاستبعاد الناجم عن العمليات غير المقصودة، وهذا ما نجده عند أمارتيا صن، وبصورة أوضح عند بريان باري الذي يميز بين الاستبعاد الاجتماعي و«الاستبعاد الطوعي» على أساس الرغبة في المشاركة، فيرى أن الاستبعاد الاجتماعي يحدث بالنسبة إلى الجماعات والأفراد الذين تتوافر لديهم الرغبة في المشاركة المجتمعية =

أولًا: الدولة والمجتمع
أنماط العلاقة ومسارات الاندماج قبل الوحدة

1 - تعدد أنماط العلاقة بين الدولة والمجتمع

يصعب زعم وجود نمط أحـادي للعلاقة بين الدولة والمجتمع في اليمن؛ حيث وجِدت من الناحية التاريخية أنماط مختلفة من العلاقة عكست قدرًا كبيرًا من التفاوت في المعطيات الطبيعية والتاريخيـة والاقتصادية والثقافية. ويمكن الحديث عن ثلاثة أنماط رئيسة للعلاقة بين الدولة والمجتمع على النحو الآتي:

أ - نمط العلاقة التقابلية بين الدولة والقبيلة

هيمن هذا النمط من العلاقة بين الدولة والقبيلة في المرتفعات الشـمالية والغربية من اليمن الشمالي سابقًا؛ فتدنّي خصوبة الأراضي الزراعية، والاعتماد على الإغارة والتقاسـم الجماعي للأسـلاب[14] جعلا القبيلـة الصورة الأمثل للتنظيم الاجتماعي بوصفها قوة حربية متحركة يقف على رأسـها شـيخ يرتبط به الأفراد ارتباطًا أبويًا، كأحد مظاهر تضامنهـم الاجتماعي. ويتّخذ هذا النمط من العلاقة بين الدولة والقبيلة إحدى صور ثلاث: إمّا الصراع في حال شعرت القبيلة أن الحضور المركزي للدولة يمس وجودها الاجتماعي المسـتقل، وإمّا التحالف على مضض في حال تمكنت الدولة من فرض سلطتها المركزية على القبيلة، وإمّا الحلول القبلي في الدولة بالهيمنة على مفاصلها الأساسية كإحدى أفضل وسـائل الدفاع الذاتي ضد الدولة المركزية. وعرف الجزء الشمالي من

= مع وجود قيود تحول بينهم وبين ذلك. وأمّا الجماعات التي تنسـحب طوعًا من المشـاركة في المجال العام بسبب توقعاتها بوجود «عداء اجتماعي» حيالها، أو لأسـباب غائرة في التكوين الثقافي للمجتمع، فإنها تمارس نوعًا من العزلة الاجتماعية الاختيارية. انظر على التوالي: Amartya Sen, «Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny,» Social Development Papers; no. 1, Office of Environment and Social Development, Asian Development Bank, June 2000, p. 15, and Brian Barry, «Social Exclusion, Social Isolation and the Distribution of Income,» CASE Paper; 12, Centre for Analysis of Social Exclusion, London School of Economics, London, August 1998, p. 6, Available at: http://eprints.lse.ac.uk/6516/1/Social_Exclusion,_Social_Isolation_and_the_Distribution_of_Income.pdf.

(14) إلهام مانـع، اليمن: القبيلة والدولـة، ترجمات عن اليمن والجزيـرة العربية؛ 11 (صنعاء: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2003)، ص 7.

اليمن هذه الصور الثلاث إلى أن استقرت منذ عام 1968 وحتى الآن - كما سيتّضح تباعًا - عند الصورة الأخيرة.

ب - نمط العلاقة «الرعوية» بين الدولة والمجتمع

ارتبط هذا النمط بالمناطق التي تمتد من سهول تهامة الغربية وحتى سلسلة الجبال الجنوبية والوسطى، وتشمل تعز وإب والحديدة، وهي مناطق عُرفت بخصوبة أراضيها الزراعية، وضُعف بناها القبلية، حيث الأسرة، لا القبيلة، هي وحدة التماسك الاجتماعي. وفي هذا النمط تتخذ العلاقة بين الدولة والمجتمع صورة مباشرة من دون المرور بشيوخ القبائل الذين فقدوا - في الأغلب - نفوذهم الفعلي وارتبطوا بدورهم بعلاقة تبعية مع الدولة. إن تشتّت الأراضي الزراعية في صورة حيازات صغيرة، ووجود فائض غذائي يسمح بقيام تبادلات سوقية، عاملان ساهما في تأكيد نمط العلاقة الرعوية عبر إخضاع المواطنين لسلطة مركزية تؤمّن الطرق، وتوفّر استقرارًا نسبيًا للأسواق. لكن عوامل أخرى، على رأسها ميكانزيم الإخضاع الذي استُخدم لتطويع تلك المناطق بعد خروج العثمانيين من اليمن في عام 1919 وما صاحبه من قهر مادي ومعنوي، من المرجّح أن تكون قد ساعدت في تكوين ذلك النمط من العلاقة بين الدولة والمجتمع.

ج - نمط العلاقة المركزية

ينطوي هذا النمط من العلاقة بين الدولة والمجتمع في اليمن الجنوبي إبان الاحتلال البريطاني على مستويين من العلاقات المركّبة، فمن جهة مارس الاستعمار البريطاني هيمنة واسعة على السلطنات والمشيخات الواقعة تحت سلطته، ومن جهة أخرى ظهرت السلطنات بوصفها مراكز سياسية وإدارية قوية في مناطقها، ومارست وظيفة الدولة في علاقاتها برعاياها بدعم من الاستعمار في معظم الحالات.

ساعدت شبكة علاقات المحميات بالمركز الاستعماري في عدن على إضعاف تماسك البنى الاجتماعية القبلية لبعض السلطنات. وبحلول

الخمسينيات، انتهى نظام المِلْكية الجماعية للأرض كإحدى سمات التنظيم القبلي[15]. وبعد جلاء الاستعمار البريطاني عن عدن ومحمياتها في عام 1967، تسلّمت الجبهة القومية الحاكمة بنية قبلية مفككة، حيث كانت السلطنات قد اختزلت القوة الاجتماعية في أعيان السلاطين، وبإطاحة هؤلاء تمهّد السبيل لظهور دولة مركزية قوية أجهزت على ما تبقى من التنظيم القبلي، ووضعت أساسًا أيديولوجيًا للاندماج الاجتماعي، لكنها مع ذلك لم تكن بمنأى عن تأثير المشاعر القبلية التي انفصلت عن بناها التقليدية ونشطت في المجال العام، بصور غير مرئية في كثير من الأحيان.

2 - مسار الاندماج الاجتماعي في اليمن الشمالي 1962-1990

الاختزال القبلي للدولة والمجتمع

انقسم المجتمع في شمال اليمن تقليديًا إلى شرائح عدة، كان في صدارتها الطبقة العليا التي ضمّت الأئمة والأمراء وأفراد الطبقة الحاكمة، ثم السادة الأشراف من آل البيت، والقضاة، وهم علماء الدِّين الذين انخرطوا في سلك القضاء في العهد الإمامي، ثم المشايخ والعقال، ويليهم الفلاحون ويدخل فيهم الرعاة أيضًا. ويأتي في نهاية السلم الاجتماعي الحرفيون وأرباب الصناعات، وخارج هذا التقسيم يأتي «الأخدام» والعبيد المنزليون وأرباب المهن الوضيعة (أبناء الخمس) كجماعات مغلقة خارج التراتبية الاجتماعية السابقة[16].

أدّت التقاليد، بما لها من سلطة قوية على الأفراد والجماعات في المجتمع اليمني، دورًا أساسيًا في تدعيم ثبات الأوضاع الاجتماعية بعد ثورة أيلول/ سبتمبر 1962، على الرغم من فقدان الأئمة وبعض الفئات الاجتماعية الأخرى بعض امتيازاتها. كما لم يساهم التعليم إلّا بدور ضعيف في تحقيق الاندماج

---

(15) تاريخ اليمن المعاصر، 1917- 1982، ترجمة محمد علي البحر؛ مراجعة محمد أحمد علي (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991)، ص 167.

(16) عبد العزيز قائد المسعودي، معالم تاريخ اليمن المعاصر: القوى الاجتماعية لحركة المعارضة اليمنية، 1905-1948 (صنعاء: مكتبة السنحاني، 1992)، ص 20.

الاجتماعي؛ فأبناء القبائل كانوا أكثر ميلًا إلى الالتحاق بالجيش، نزولًا عند التقاليد الحربية للقبيلة. وفي الواقع، لم يكن التعليم يخضع للإدارة الحكومية بحيث يجري توظيفه لتعزيز التكامل الوطني، فالمدارس القليلة التي أُنشئت في بعض المدن الرئيسة ظلت تدرّس المناهج المصرية حتى أواخر الستينيات[17]. وكان من الطبيعي ألّا يساهم التعليم بدور كبير في البناء الاجتماعي لغياب المنهج والعنصر الوطني. وأمّا الريف، فظل بعيدًا عن التعليم الحديث، باستثناء بعض المبادرات الأهلية لإنشاء مدارس صغيرة. وظهرت ازدواجية النظام التعليمي في وقت لم تكن قواعد التعليم الرسمي قد ترسخت، إذ نشأ منذ أواخر السبعينيات نظام التعليم الديني المدعوم من المملكة العربية السعودية، مستقطبًا آلاف الطلاب في المدن والأرياف.

كما عجز الجيش عن أن يكون أداة فعلية للاندماج الاجتماعي، وظهر في كثير من الأحيان أداة لتعميق الانقسام بين فئات المجتمع؛ ففي آب/ أغسطس 1968 انقسم الجيش الجمهوري على نفسه، ودخل في مواجهات رجّحت كفة الوجود القبلي في الجيش بعد استبعاد العناصر القومية واليسارية من قيادته[18]، وكشفت المواجهات مع اليمن الجنوبي في أيلول/ سبتمبر 1972 الوهن الذي كان يعانيه الجيش الوطني، إذ تبيّن بعد اشتداد المواجهات مع الجنوب أن نصف الجيش الوطني، المؤلف آنذاك من 40.000 عنصر كانوا مجرّد أسماء وهمية تتقاضى رواتبها من الدولة من دون أن يكون لها وجود حقيقي[19].

تعرّض الجيش لنكسة جديدة بعد اغتيال الرئيس إبراهيم الحمدي في

---

(17) Sharif Ismail, «Unification in Yemen: Dynamics of Political Integration, 1978-2000,» (Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Degree of MPhil in Modern Middle Eastern Studies, Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, [n. d.]), p. 57.

(18) إيلينا ك. جولوفكايا، التطور السياسي للجمهورية العربية اليمنية 1962-1985م، ترجمة محمد علي البحر (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1994)، ص 120.

(19) محسن العيني، خمسون عامًا في الرمال المتحركة: قصتي مع بناء الدولة الحديثة في اليمن (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 243.

تشـــرين الأول/ أكتوبـــر 1978، إذ تمرد فصيل مـــن الجيش بقيـــادة عبد الله عبد العالم، وحدثت مواجهات في مناطق الحجرية (جنوب تعز) انتهت بهزيمة عبد العالـــم وفراره خـــارج البلاد. وعند تولـــي علي عبد اللـــه صالح الحكم، تجمّع بقايا الضباط الناصريين الموالين للحمدي في محاولة انقلابية فاشلة في تشـــرين الثاني/ نوفمبر 1978، ونتيجة ذلك جرى «تطهير» الجيش من العناصر الناصرية واليســـارية التي كانت تنتمي في معظمها إلى جنوب اليمن الشـــمالي ووسطه. وفي مطلع الثمانينيات أسس صالح نواة جيش موازٍ يقوم على الصلات العائلية، فأنشأ الحرس الجمهوري وقوات الأمن المركزي لتأمين استمراره في الحكم، فيما ترك الجيش الوطني للسيطرة القبلية شبه المغلقة.

على صعيـــد آخر، تركـــزت القوة الاقتصاديـــة في يد التجـــار من مناطق الجنوب والوسط، بينما اتجه شيوخ القبائل الذين كانوا يأنفون آنذاك من العمل التجاري ويعتبرونه عيبًا[20] لشـــراء الأراضي الزراعية وبناء العقارات في المدن الرئيســـة. وتجمعت لدى كثير منهم ثروات طائلة بفعل مزاولة النشاط العقاري والمســـاعدات الخارجية والمخصصات الحكومية التي باتـــوا يحصلون عليها بصورة منتظمة. ومنذ مطلع الســـبعينيات ازدادت الفـــروق الاجتماعية بصورة حادة بسبب النهب المتعاظم للمال العام، وظهور طبقة ثرية لم يألفها المجتمع من قبل[21]. وبحلول الثمانينيات تغيّر الوضع على صعيد العلاقات الاقتصادية؛ حين تقلصت المساعدات المقدمة من الخارج، واندفع شيوخ القبائل إلى مجال الأعمال، وعزز الريع النفطي ابتداء من منتصف الثمانينيات السيطرة الاقتصادية للنخب القبلية على حســـاب التجار التقليديين[22]، في حين ضرب الاســـتيراد البذخي الصناعات الحرفية ومعها الآلاف من العمال، وعمّق مشـــكلة التفاوت الاقتصادي داخل المجتمع.

---

(20) April Longley Alley, «Shifting Light in the Qamariyya: The Reinvention of Patronage Networks in Contemporary Yemen,» (Ph. D. Dissertation, Philosophy in Government, Georgetown University, Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences September 2008), p. 70.

(21) أحمد جابر عفيف، شـــاهد على اليمن: أشياء من الذاكرة (صنعاء: مؤسسة العفيف الثقافية، [1999])، ص 270.

(22) Alley, p. 68.

في ما يتعلـــق بالعلاقات الطائفية، ســـاد التعايش بين الزيدية والشـــافعية، ولم تظهر أي صدامـــات اجتماعية تُذكر بين أتباع المذهبيـــن، غير أن التباينات في التجربـــة التاريخية لأتباع كلٍّ منهـــا وتعرضهما لمؤثرات ثقافية وسياســـية مختلفة أضفت على الصراع السياسي في مراحل معيّنة طابعًا مذهبيًا، فاتخذت الصدامات بين أجنحة الجيش في عام 1968 بعدًا مذهبيًا حادًّا[23]. وتكرر الأمر في حوادث الحجرية في عام 1978 والانقلاب الناصري في العام نفسه. وفي المجمل، أساءت الدولة إدارة المسألة الطائفية، حيث اكتفت بالتمثيل المذهبي والجهوي الصوري في الســـلطة من دون مشـــاركة حقيقية، كما منحت شيوخ القبائل، وجلّهم من الزيـــود، امتيازات مالية كبيرة، وأبقـــت على قاعدة «زيدية رأس الدولة»، أي حصر رئاســـة الدولة في الطائفة الزيديـــة، وهذا ينطبق أيضًا على المناصب العليا في الجيش والأجهزة الأمنية.

3 - مسار الاندماج الاجتماعي في اليمن الجنوبي 1967-1990

الصهر الأيديولوجي

أخذ توزيع القوة الاجتماعية في الجنوب اليمني أسلوبًا مختلفًا نسبيًا عمّا كان سائدًا في الشمال؛ إذ حل السلاطين والأمراء وبعض كبار شيوخ القبائل على رأس الهرم الاجتماعي بفعل ســـلطتهم السياســـية وحيازتهم الواسعة للأراضي الزراعية، تلاهم التجار من أثريـــاء المدن، كعدن وبعض مدن حضرموت، ومن ثم الســـادة من آل البيت الذين كان لهم أملاك زراعية كبيرة، وارتبطت مكانتهم أيضًا بدورهم في فض المنازعات بين النـــاس[24]، ويأتي الفلاحون في المنزلة التالية، وكانوا حتـــى مطلع الســـتينيات يمثلون 50 في المئة من الســـكان[25]، لكن حيازاتهم الزراعية كانت صغيرة ومجزأة، وبعضهم رعويون مســـتأجرون،

---

(23) جولوفكايا، ص 121.

(24) محمد عمر الحبشـــي، اليمن الجنوبي: سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا: منذ 1937 وحتى قيام جمهورية اليمن الجنوبية الشـــعبية، ترجمة الياس فرح وخليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة للطباعة، 1968)، ص 532.

(25) الحبشي، ص 513.

ويتعرضون لابتزاز دائم من المــلّاك والتجار المرابين. ويدخل ضمن هذه الفئة أيضًا الرعاة من البدو الرحّل، ويمكن اعتبار بعض شــيوخ القبائل فئة اجتماعية متمايزة ارتبط وجودها بدرجة أساســية بالعرف والتحكيــم القبلي مع حيازات زراعية صغيرة ومتوسطة. وأمّا العلماء ورجال الدِّين فلم يمثّلوا فئة ذات وجود اجتماعي مســتقل، على غرار شــريحة القضاة في شــمال اليمن، على الرغم من المكانة التي شغلها العلماء، ولا ســيما في حضرموت. وفي أدنى التراتبية الاجتماعية تقع فئة العبيد الزراعيين و«الأحجور»، وهم يقابلون «الأخدام» في الشــمال، ثم أصحاب المهن التقليدية كالحطابين والسقايين الذين لم يكن لهم حق التعليم أو حمل السلاح أو الزواج من أبناء القبائل[26].

تبنّــت «الجبهة القومية»، بعد تســلّمها الحكم في تشــرين الثاني/ نوفمبر 1967، الاشــتراكية أداة للتغيير الاجتماعي والاقتصادي الشامل. وفي غضون أربعة أعوام (1969 - 1973)، تمكنت الدولة من الاستحواذ على مصادر القوة الاقتصادية وأحدثت انقلابًا هائلًا في الأوضاع الاجتماعية في الريف لمصلحة الفلاحين باتباعها سياسات التأميم والإصلاح الزراعي، كما تمكنت من ضرب المقاومة التقليدية التي تزعمها بعض شــيوخ القبائــل، وأضعفت موقف رجال الدِّين بمصادرة أراضي الوقف[27]. ولطمس آثار الفروق الاجتماعية، شــجعت الدولة الأفراد علــى التخلّي عن ألقابهم ذات المدلولات الطبقية، واســتبدلت أسماء المحافظات الست بأرقام.

قامــت فلســفة التكامل الوطنــي على «وحــدة وتلاحم الطبقــة العاملة والفلاحيــن والمثقفين والبرجوازية الصغيرة»، واختزلــت الفروق الاجتماعية في فرق طبقي رئيس بين عمال وفلاحين من جهة و«قوى رأســمالية مستغلة» من جهة أخــرى. وأمكــن للتعليم الاشــتراكي الإلزامي تجــاوز الفروق بين الشــرائح الاجتماعيــة المختلفــة، والتغلغل بفاعليــة في الأريــاف، غير أن

---

(26) تاريخ اليمن المعاصر، ص 64.

(27) Ahmed Abdel-Karim Saif, «The Politics of Survival and the Structure of Control in the Unified Yemen 1990-97,» (MA Dissertation, Department of Politics, University of Exeter, September 1997), online: <http://www.al-bab.com/yemen/unity/saif1.htm>.

المحتوى الأيديولوجي للمناهج التعليمية ربط قيم الوطنية بالاشتراكية، وجعل التعليم عملية موجّهة لإعداد كوادر منظمة تتلاءم مع تصور الدولة للمجتمع الاشتراكي.

ظهرت أيضًا بيروقراطية فاعلة كانت مفتوحة أمام أبناء الطبقة الوسطى، وساعدت الدولة في التمدد في الأرياف والمدن الصغيرة وتحقيق المحتوى الاجتماعي للسياسات الاشتراكية، لكنها أصبحت بمرور الوقت ضعيفة ومترهلة، وسحبت الأجهزة الحزبية في المدن والأرياف صلاحياتها. أمّا الجيش فأعيد بناؤه على أسس جديدة من الفدائيين والمتطوعين في أثناء حرب التحرير ومن العمال والفلاحين، وأظهر اندماجًا وتماسكًا قويًا في حروبه مع الشمال. لكن عوامل الانقسام والولاءات المناطقية كانت تعمل فيه بصورة عميقة. وفي كانون الثاني/ يناير 1986 انقسم الجيش والشرطة والميليشيات بين طرفي النزاع داخل الحزب الاشتراكي الحاكم آنذاك على أساس مناطقي، ثم أعيد تكوين الجيش بعد هزيمة الرئيس علي ناصر محمد وفرار عشرات الآلاف من قواته إلى اليمن الشمالي من أبناء المناطق المنتصرة في مواجهات كانون الثاني/ يناير، أي الضالع ويافع وردفان[28].

نخلص من تحليل ما ورد أعلاه إلى النتائج الآتية:

- شهد اليمن أنماطًا تاريخية مختلفة من العلاقة بين الدولة والمجتمع، استقرت منذ نهاية الستينيات عند نمطين: نمط العلاقة التقابلية بين الدولة والمجتمع الذي يسود علاقة الدولة بسكان المرتفعات الشمالية والغربية، حيث البنية القبلية قوية ومتماسكة وداعمة لانخراط السكان في علاقة ندية مع الدولة، ونمط العلاقة الرعوية الذي تهيمن فيه الدولة عبر آليات مختلفة على باقي مواطنيها، بمن في ذلك مواطنو المحافظات الجنوبية.

- ظلت القبيلة في اليمن الشمالي - سابقًا - بنية عصية على الإدماج،

---

(28) فيصل جلول، اليمن: الثورتان، الجمهوريتان، الوحدة: 1962-1994، ط. 2 (بيروت: دار الجديد، 2000)، ص 177.

وعملت على اختزال الدولة والمجتمع في ثقافتها وتنظيمها وأعرافها. لذلك كان التناقض الأساس في تجربة الاندماج الاجتماعي في اليمن الشمالي قبل الوحدة بين «القبيلي» و«الرعوي»، أو بين القبيلة وجزء كبير من شرائح المجتمع.

– حاولت الدولة الاشتراكية في الجنوب صبّ المجتمع في قالب أيديولوجي ودمجه على أساس مفردات طبقية، لكن تجربة الصهر الأيديولوجي للمجتمع أوجدت فروقًا من نوع آخر غير تقليدي؛ حيث انقسم المجتمع فعلًا إلى طبقة تحظى بالامتيازات ورعاية الدولة وفئات أخرى يُنظر إليها كخصم أيديولوجي، فضلًا عن إخفاق استراتيجية الصهر الأيديولوجي في القضاء على صور الوعي العصبوي التي ظلت فاعلة، ولاسيما في أوساط النخب، واستدعيت في مراحل الصراع المختلفة.

ثانيًا: دور الدولة اليمنية في الاندماج الاجتماعي بين التحفيز والإعاقة 1990 – 2010

1 – الوحدة اليمنية وإرهاصات أزمة الاندماج

في غضون شهور قليلة من عمر الوحدة اليمنية، نشب خلاف بين طرفي الحكم (المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي اليمني) أعاق بناء أجهزة الدولة ودمجها، وانعكس سلبًا على الحياة الاجتماعية. ثم جاءت حرب الخليج الثانية (كانون الثاني/ يناير 1991) لتضع حدًّا للآمال الاقتصادية التي أثارها الخطاب الرسمي، وتسببت بعودة 731.800 عامل يمني من دول الخليج، وخسارة ما يقارب 300 مليون دولار من التحويلات السنوية للمغتربين[29]. وعانى اقتصاد دولة الوحدة اضطرابات شديدة، فارتفعت نسبة التضخم، وزاد عجز الموازنة، وانهارت العملة المحلية أمام الدولار، في حين لم يتجاوز سقف

---

(29) نيكولاس فان هير، الأثر الاجتماعي الاقتصادي للعودة الجماعية القسرية إلى اليمن عام 1990، ترجمة عبد الكريم الحنكي، ترجمات عن اليمن والجزيرة العربية؛ 12 (صنعاء: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2004)، ص 17.

إنتاج النفط الـ 80 مليون برميل سنويًا في الفترة بين عامي 1990 و1993[30]، وظلت عائداته محل نزاع واتهامات متبادلة بين طرفي الحكم.

لم تكن التطورات على الصعيد الاجتماعي أفضل حالًا؛ وشهدت الشهور الأولى من الوحدة حراكًا اجتماعيًا متبادلًا بين مواطني الشطرين، كان إيجابيًا في ظاهره، لكنه كشف عن تفاوت اجتماعي عميق بسبب الفروق في الحياة الاقتصادية والاجتماعية لمواطني الشطرين؛ فالمواطن الجنوبي، ولا سيما في المدن، كان يعتمد بصورة أساسية على الدولة وما تقدمه من خدمات عامة، واقتصرت ملْكيته في ظل الإجراءات الاشتراكية على سكنه الخاص. وعلى العكس من ذلك، أتاح اقتصاد الظل شبه الرأسمالي في الشمال نمو طبقة من التجار وأصحاب المشاريع الصغيرة. وبتحقيق الوحدة، توجه بعض تجار الشمال إلى مدن الجنوب، خصوصًا مدينة عدن، للاستثمار في مجال تجارة الجملة والتجزئة، أو في قطاع الخدمات. وساعد الفرق الديموغرافي بين الشطرين لمصلحة الشمال في تدفق آلاف الأيدي العاملة باتجاه عدن - «العاصمة الاقتصادية» كما أُطلق عليها مذّاك - للبحث عن فرص عمل[31].

تغيّر وجه الحياة الاقتصادية في الجنوب بصورة سريعة، ولم يكن في مقدور أغلبية الجنوبيين مواكبة ذلك التغيّر أو تحقيق قدر معقول من المنافسة في النشاط التجاري[32]. وفي المحصلة، ترك ذلك أثرًا نفسيًا واجتماعيًا بالغًا لم تقم الدولة حياله بأي معالجة جدية.

(30) البنك الدولي، النمو الاقتصادي في الجمهورية اليمنية: المصادر، العوائق، والإمكانات ([د. م.]: دراسات البنك الدولي القطرية، 2002)، ص 23.

(31) عند تحقيق الوحدة كان عدد سكان اليمن الشمالي 8.5 مليون واليمن الجنوبي 2.3 مليون نسمة.

(32) انسحب هذا الخلل على بعض القطاعات الحديثة النشأة، كالنشاط المصرفي الذي ظهر بعد الوحدة نتيجة المتاجرة بالعملة عبر سعر الصرف غير الرسمي، وجني أرباح طائلة من وراء ذلك. وقُدِّر عدد الصرّافين في عام 1991 بـ 300 صرّاف تركز 76 في المئة منهم في صنعاء. وإذا علمنا أن سوق العملة الموازية في اليمن كانت تموّل بين 80 و90 في المئة من إجمالي واردات اليمن بالعملة الصعبة، يتبيّن مدى تأثير هذا القطاع الناشئ وأهميته، وعمق ما خلّفه من تفاوت اقتصادي واجتماعي. انظر: محمد عبد الواحد الميثمي، أزمة العملة اليمنية، أوراق يمانية؛ 1 (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 1997)، ص 6-10.

من جهة أخرى، اعتمد شريكا الحكم في إدارة خلافاتهما السياسية استراتيجية الاستقطاب الاجتماعي الواسع على أساس شمال وجنوب، ولم يكتفيا بالحفاظ على البنية الدولتية الخاصة بكل منهما خارج عمليات الدمج الشكلي لبعض المؤسسات، بل حاول كلٌّ منهما الحفاظ على «شعبه» وفضائه الاجتماعي ضد أي اختراق قد يقوم به الطرف الآخر، وهذا الأمر ساعد في نقل الصراع السياسي بأدواته وتعقيداته إلى بعض قطاعات المجتمع.

أوجدت ممارسة الصراع من خلال المجتمع وباستخدام تناقضاته حالة شديدة من الانقسام على الرغم من قوة الإيمان بقضية الوحدة آنذاك، كما أعطى القوى المتصارعة قدرة على التجييش الاجتماعي على أساس شطري؛ فالاغتيالات التي طاولت بعض قيادات الحزب الاشتراكي وكوادره، والتحريض الديني المتواصل ضده تُرجما اجتماعيًا بأنه استعداء للجنوب. وفي المقابل، استدعى الخطر الذي مثّله الحزب الاشتراكي من القبيلة الحاكمة في الشمال توسيع تحالفاتها واستخدام مخزون علاقاتها القبلية الواسعة في الشمال، بغرض تطويقه اجتماعيًا، لا سياسيًا فحسب. وجسدت انتخابات نيسان/ أبريل 1993 البرلمانية هذا الخلل الاجتماعي الناجم عن تأثير الصراع السياسي، حيث حصد الحزب الاشتراكي أغلب مقاعد المحافظات الجنوبية في حين تقاسم «المؤتمر» و«الإصلاح» - وهما حزبان شماليان - معظم دوائر المحافظات الشمالية[33].

أ- حرب 1994: تبديد فرص الاندماج

وقعت حرب 1994 في وقت لم تكن فيه قواعد الدولة الجديدة قد أُسست بعد. لذلك، كان من الصعب تكييف الحرب خارج ثنائية جنوب/

(33) بلغ عدد دوائر المحافظات الجنوبية 56 دائرة انتخابية، حصل الحزب الاشتراكي منها على 41 دائرة، ولم يحصل المؤتمر والإصلاح إلّا على ثلاث دوائر في الجنوب، وذهبت الدوائر الباقية إلى المستقلين. أمّا في المحافظات الشمالية فلم يحصل الحزب الاشتراكي إلّا على 14 دائرة من إجمالي 245 دائرة. انظر: حسن أبو طالب، الوحدة اليمنية: دراسات في عمليات التحول من التشطير إلى الوحدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 300.

شـــمال. وتركت الحرب آثارًا اجتماعية هائلة، إذ تســـببت في تشريد ما يقارب 20.000 مواطن، ووصل عدد ضحاياها إلى أكثر من 6000 شـــخص ســـقط منهم في عدن وحدها 1500 شـــخص، معظمهم من المدنيين، نتيجة القصف العشوائي[34]. وفي عدن نُهبت ممتلكات بعض الشماليين، في حين تم تجييش القبائل الشـــمالية التي شـــارك 60.000 مـــن رجالها في الحـــرب بصورة غير رسمية[35]. وكان أخطر ما شهدته الحرب هو الفتوى الشهيرة التي أصدرها أحد علماء حزب «الإصلاح»، وتضمنت ما يفيد جواز قتل المدنيين الجنوبيين حال التترس بهم.

جاءت الحوادث بعد ذلـــك لتعمّق الآثار الســـلبية للحرب؛ ففي غضون أســـابيع، جرى نهب منظّم لعدن بمعرفة الجيش، وصودرت أراضٍ وممتلكات عامة ومقار للحزب الاشتراكي وأراضي جمعيات زراعية في عدن ومدن جنوبية أخرى[36]، كما عمد الطرف المنتصـــر إلى «تطهير» أجهزة الدولة من الجنوبيين

(34) «Yemen: Human Rights in Yemen during and after the 1994 War,» *Human Rights Watch/ Middle East*, vol. 6, no. 1 (October 1994).

(35) Ismail, «Unification in Yemen, p. 40.

(36) يذكر غافن هيلز، مُعِد مشروع تقويم العنف المســـلح في اليمن الصادر عن المعهد العالي للدراسات الدولية في جنيف، أن النخبة الشمالية اســـتحوذت على 50 في المئة من الأراضي في عدن، بينما يذكر تقرير عن الفســـاد في اليمن أعدّته منظمتا صحافيون لمناهضة الفســـاد وصحافيات بلا قيود، في عام 2008، أن أكثر من 29 مليون متر مربع من أراضي الأوقاف في عدن تعرضت للنهب على هيئة مبانٍ على يد هيئات وشـــخصيات نافذة. وأمّا التقديرات الخاصة بالحراك الجنوبي فتتحدث عن أراضٍ اســـتولي عليها من الجمعيات الزراعية في كل من عدن ولحج وأبين تبلغ مساحتها 92000 فدان. انظر على التوالي: «تحت الضغط: النزاع الاجتماعي على الأرض والمياه في اليمن،» مشروع مسح الأسلحة الصغيرة، تقييم العنف المســـلح في اليمن: تقرير اليمن، العدد 2 (تشرين الأول/ أكتوبر 2010)، ص 9، على الموقـــع الإلكترونـــي: <http://www.yemenviolence.org/pdfs/Yemen-Armed-Violence-IB2-Social-violence-over-land-and-water-in-Yemen-Arabic.pdf>.

«التقريـــر الثاني لصحفيون لمناهضة الفســـاد (يمن جاك) وصحفيات بلا قيود حول الفســـاد في اليمن لعام 2008،» صحفيات بلا قيود (حزيران/ يونيو 2008)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.womenpress.org/articles.php?id=308>.

ومحمد حســـين حلبوب، «دراســـة حول ماهية القضية الجنوبية،» مركـــز (صبر-SBR) للإعلام والدراســـات (تموز/ يوليو 2012)، ص 41، على الموقع الإلكتروني: <http://soutalgnoub.net.87-106-69-148.ar-h.co.uk/index.php?option=com_content&view=article&id=6834%3A2012-07-26-20-36-27&catid=205%3A2012-07-26-20-31-09&Itemid=154>.

الموالين للحزب الاشتراكي[37]، وفقد آلاف العمال وظائفهم نتيجة إغلاق عشرات المصانع والشركات التجارية[38]. وعلى المستوى السياسي تقلص تمثيل الجنوبيين في البرلمان والحكومة، وأحكم النظام قبضته على الجنوب بتعيين محافظين شماليين في المحافظات الجنوبية.

اتجه النظام الحاكم بعد الحرب إلى السيطرة على جميع مفاصل الدولة. وفي غضون سنوات قليلة، تمكن الرئيس صالح من إزاحة خصومه والحد من نفوذ حلفائه، وأخذ يعتمد على دوائر ضيقة من المقربين. وابتداء من عام 1999، بدأ جيل الشباب في عائلة الرئيس صالح تولّي مسؤوليات قيادية في الجيش، فتولّى نجله أحمد قيادة الحرس الجمهوري، وتولّى ابن أخيه يحيى صالح قيادة الأمن المركزي، وفي غضون سنتين تقريبًا أصبحت القوة الضاربة في الجيش في يد جيل من الشباب يدين للرئيس صالح بالولاء المطلق.

تُوّجت تلك الترتيبات بتعديلات دستورية في عام 2001 أعطت الرئيس صالح الحق في الترشح لفترتين رئاسيتين جديدتين حتى عام 2013، وبعدها بدأ صالح يعمل بصورة حثيثة من أجل أن يورث نجله الحكم، فوسع شبكة المحسوبية لاستيعاب أكبر قدر من النخب القبلية والسياسية، وعمل على تهيئة الوضع العام لتمرير خطة التوريث[39].

ب - ما بعد حرب 94: إضعاف المجتمع من أجل البقاء في السلطة

هناك ظاهرة تكاد تكون لافتة في وضع المجتمع اليمني الراهن: الضعف الشديد الذي يعتري مختلف الفئات الاجتماعية، بما فيها تلك التي تصدّرت تقليديًا قمة الهرم الاجتماعي؛ فشيوخ القبائل أصبحوا أكثر اعتمادًا على الدولة بحيث بات الشيخ يستمد قوته ونفوذه من قربه من السلطة أكثر من قبيلته. وعلى

---

(37) بلغ عدد العسكريين المحالين قسرًا على التقاعد 50.000 عسكري، انظر: Saif, «The Politics of Survival».

(38) Susanne Dahlgren, «The Southern Movement in Yemen,» *ISIM Review*, vol. 22 (Autumn 2008), p. 50.

(39) Alley, p. 157.

الرغم من استمرار الدور الفاعل للقبيلة في اليمن عمومًا، تراجعت في الأعوام الأخيرة مكانة شيوخ القبائل في أوساط مجتمعاتهم[40]، وهناك سببان أثّرا، على الأقل، في المكانة الاجتماعية لشيوخ القبائل: **الأول** أفول عصر المشايخ الكبار في العقد الأخير، والثاني ظاهرة «المشايخ الجدد»، وأغلبيتهم من الشباب الذين يقعون تحت الرعاية المباشرة للسلطة ويعملون على ضمان الولاء لها، وهم في الأغلب أكثر من آبائهم اعتمادًا على النظام[41].

أمّا فئة السادة الهاشميين، فتضررت مكانتها بفعل الحروب الست في صعدة، ابتداء من عام 2004، إذ رُبط بينها وبين سعي الحوثيين (وهم هاشميون) إلى استعادة النظام الإمامي بحسب الخطاب الرسمي، وأصبح عدد كبير من الأسر الهاشمية في دائرة الشك والاتهام السياسي والاجتماعي. وفي الوقت ذاته قلل الفساد المنتشر في مؤسسات القضاء والمحاكم من مكانة القضاة الاجتماعية. وأمّا فئة التجار التقليديين فتراجعت مكانتها بفعل استيلاء القبيلة على المجال التجاري بعد حرب 1994 وظهور فئة جديدة من التجار - معظمهم من شيوخ القبائل - كقوة تجارية قادرة على الاستفادة المباشرة من الرعاية السياسية التي توفرها السلطة.

لم يكن إضعاف الفئات الاجتماعية المختلفة على النحو الذي أشرنا إليه ليوظَّف في مصلحة تقوية الدولة، وإنما على العكس من ذلك، استُخدم لتعزيز مركز النخبة الحاكمة والمقربين منها، بحيث بات النفوذ الاجتماعي يستمد من القرب من الرئيس صالح وأركان أسرته، ويقوم على خليط متعدد من الموارد كأن يكون الشخص موظفًا رسميًا، أو رجل أعمال، أو قائدًا عسكريًا، أو أستاذًا

---

(40) وفقًا لاستطلاع شمل 483 مبحوثًا من الذكور والإناث في ست محافظات يمنية: صنعاء وعمران وحضرموت وتعز وأبين وذمار، فإن 54.7 في المئة من المستطلعة آراؤهم يرون أن شيوخ القبائل يعملون على تحقيق مصالحهم الخاصة ولا يمثلون قبائلهم، في مقابل 23.6 في المئة يرون أن شيوخ القبائل يحققون مصالح عامة، و20.3 في المئة يعتقدون أنهم يعملون لمصلحة القبيلة. انظر: عادل مجاهد الشرجبي [وآخ.]، القصر والديوان: الدور السياسي للقبيلة في اليمن (صنعاء: المرصد اليمني لحقوق الإنسان بالتعاون مع المركز الدولي لأبحاث التنمية بكندا، 2009)، ص 163.

(41) Alley, p. 98.

جامعيًا، وشـيخًا قبليًا مقربًا من السلطة، ويسـري ذلك على النخب الحديثة، السياسـية منها والمدنية التي انخرط جزء كبير منها في شبكة المصالح وحصل على منافع وظيفية وسياسية متنوعة.

2 - النظام القبلي وأثره في الاندماج الاجتماعي

يمثّل النظام القبلـي إحدى أهم عقبات الاندمـاج الاجتماعي في اليمن؛ إذ غالبًا ما تسـعى القبيلة إلى تعميم ثقافتها وأعرافها وأنماط معيشتها الخاصة على المجتمع. والواقع أن السكان في اليمن ليسـوا في أغلبيتهم قبائل، حيث ينحصر الوجـود الفعلي للقبائل في مناطق المرتفعات الشـمالية والغربية، ولا تغطي الانتماءات القبلية سوى 20 في المئة من مجموع السكان في اليمن[42]. وعلى الرغم من الضعف الملحوظ لشيوخ القبائل في مناطق نفوذهم التقليدية بسـبب فقدانهم جزءًا من ثقة مواطنيهم المحليين، كما أشرنا سابقًا، فإن النظام القبلي/ المشيخي - مدعومًا بسلطة الدولة الرسمية - عمد إلى التمدد في عموم المجتمع اليمني، وبات نظامًـا موازيًا لنظام الدولة، ويقـوم بكثير من مهامها، كما أنه عُمّم على المجتمع اليمنـي بعد عام 1994، بما في ذلك المناطق التي انحسرت فيها البنى القبلية منذ عشرات السنين.

كما أن الدولـة عملت على تقويـة النظام القبلي على حسـاب مكوّنات المجتمع الأخرى عبـر مجموعة من الترتيبات السياسـية والقانونية التي تدعم مراكز شيوخ القبائل، فالنسبة الأكبر من المشاريع الخدمية والتنموية في المناطق الريفية تأتي عبر المشـايخ[43]، ويُعَدّ شيخ المشايخ المسـؤولَ فعلًا عن جباية الزكاة في مناطق أخرى[44]، كما يناط بالمشايخ والعقّال تحديد كشوف الفقراء

---

(42) Sarah Phillips, *Yemen's Democracy Experiment in Regional Perspective: Patronage and Pluralized Authoritarianism* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), p. 92.

(43) الشرجبي، ص 59.

(44) World Bank, «Republic of Yemen: Country Social Analysis,» Report; no. 34008-YE, 15 April 2007, p. 38.

المستحقين مساعدات الرعاية الاجتماعية[45]. ومن الناحية القانونية يتمتع العقّال بسلطة مأموري الضبط القضائي، فهُم مكلّفون بـ «استقصاء الجرائم وتعقّب مرتكبيها، وفحص البلاغات والشكاوى، وجمع الاستدلالات والمعلومات المتعلقة بها، وإثباتها في محاضرهم وإرسالها إلى النيابة العامة»[46]. وفي السياق ذاته أدى ضعف القضاء وفساده إلى انتشار نظام التحكيم القبلي، إذ تصل نسبة النزاعات الاجتماعية التي تُسوّى بوساطة «التحكيم القبلي» إلى 70 في المئة[47]، وترتبط بهذا النوع من التحكيم ظاهرة السجون الخاصة التي يمتلكها شيوخ القبائل خارج أي رقابة حكومية[48]، وألوان القهر الاجتماعي التي تمارَس في حق المواطنين. وعلى الصعيد السياسي عزّز النظام الانتخابي الفردي من وجود شيوخ القبائل في الحياة السياسية، نظرًا إلى تسابق الأحزاب على ترشيحهم ضمانًا للفوز[49]. وحتى عام 2009 كان شيوخ القبائل يمثلون 50 في المئة من أعضاء مجلس النواب، و35 في المئة من أعضاء الشورى، و62 في المئة من المحافظين، و65 في المئة من وكلاء المحافظات والوكلاء المساعدين[50].

إجمالًا، لا يتوانى النظام القبلي عن تعزيز سلطته بسلسلة من الممارسات المقصودة التي تعمّق الانقسام الاجتماعي، ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى ثلاث قضايا:

أ - تأكيد الطابع القبلي لليمن بمحاولة صوغ الهوية الوطنية استنادًا إلى هوية قبلية خاصة، واعتبار القبيلة لا الدولة هي التجسيد الفعلي للهوية

---

(45) World Bank, «Republic of Yemen,» p. 38.

(46) المادة (91) من القرار الجمهوري بالقانون رقم (13) لعام 1994 بشأن الإجراءات الجزائية.

(47) World Bank, «Republic of Yemen,» p. 41.

(48) World Bank, «Republic of Yemen,» p. 41.

(49) الشرجبي، ص 70.

(50) الشرجبي، ص 58.

بوصفها المكوِّن الأصيــل للمجتمع[51]. وبالمثل، تقدم القبيلة نفســها كحامية للعقيدة، وظهر ذلك بصورة جلية في رفض قطاع قبلي كبير الوحدة مع الحزب الاشتراكي في عام 1990 بوصفه حزبًا غير ديني.

ب - الإخلال بالتوازن الاجتماعي بتكديس القبيلة للســلاح؛ فالكميات الكبيرة من الســلاح تتركــز في أيدي بعــض القبائل في المرتفعات الشــمالية والشمالية الشرقية[52]، ولا تتورع بعض القبائل المسلحة عن استخدام قوتها - فعلًا أو رمزًا- ضد مناطق ريفية غير مسلحة أو قليلة التسليح.

ج - التوسّــع في زراعة القات كأحد عوامل تعميق التفاوت الاجتماعي، إذ تتركز زراعة القات في المرتفعات الجبلية الشــمالية التي تزرع ما نسبته 73 في المئة من المســاحة المزروعة بالقات في اليمن، وتشمل محافظات صنعاء وإب وحجة وذمــار[53]، فيما أغلب المناطق، ولا ســيما في الجنوب، لا تزرع القات إلّا بكميات محدودة للغاية. وتتزايد المساحات المزروعة بالقات سنويًا في حدود الجغرافيا القبلية بسبب ما يحققه من عائدات مربحة لشريحة محدودة من المستفيدين لا تتجاوز 14 في المئة من السكان[54].

3 - قضايا الاندماج الاجتماعي ومشكلاته في اليمن

أ - التمييز الاجتماعي ضد الفئات المهمشة

في المجتمع اليمني أنواع كثيرة من التمييز الاجتماعي ضد فئات مهمَّشة من الأخدام وأبناء الخمس والعبيد. و«الأخدام» هم ذوو البشرة السوداء الذين

---

(51) مانع، ص 23.

(52) Derek B. Miller, «Demand, Stockpiles, and Social Controls: Small Arms in Yemen,» (Occasional Paper; no. 9, Small Arms Survey, Graduate Institute of International Studies, Geneva, May 2003), p. 6.

(53) البنك الدولي، النمو الاقتصادي في الجمهورية اليمنية، ص 27.

(54) «الجمهورية اليمنيــة: تقرير حول وضع التعليم: التحديات والفــرص،» الجمهورية اليمنية والبنــك الدولي (حزيران/ يونيــو 2010)، ص 15، متوافر على الرابــط: <http://www.yemen-nic.info/contents/education/bookses/pdf/17-.pdf>.

يُعتقد على نحو واســع أنهم بقايا الأحباش في اليمن، وعددهم 153.000 فرد بحســب تقارير رســمية[55]، ويقيمون بكثافة في المناطق الوسطى والجنوبية، إضافــة إلى أعداد صغيرة تنتشــر حول مراكــز المدن. وعلــى الرغم من عدم وجود تمييز قانوني ورســمي ضد الأخدام، فإن الدولة لا تتّخذ أي إجراء لمنع التمييز الاجتماعــي ضدهم، كما لا تمنحهم أي أولوية فــي خططها وبرامجها التنموية[56].

أمّا أبناء الخمس فيقطنون المناطق القبلية، ويتحدّرون من سلالات عرقية مختلفة، ولا تجيز العادات الاجتماعية الارتباط معهم بعلاقات مصاهرة. وهم من الناحيــة الفعلية أتباع لشــيخ القبيلة وتحت حمايته، الأمــر الذي يعرّضهم للابتزاز فــي كثير من الأحوال. إضافــة إلى ذلك، يوجد عــدد قليل من العبيد والجواري (500 - 800 شــخص) الذين يملكهم مشــايخ فــي بعض مناطق تهامــة ومحافظة حجة، ويعيش هــؤلاء حياة العبودية الكاملة، إذ يُنســبون إلى أمهاتهم ويورّثون، ولا يحصلون على بطاقات هوية شــخصية أو جوازات سفر أو بطاقات ضمان اجتماعي[57].

ب - التمييز الاجتماعي ضد المرأة

صنِّف اليمن في عــام 2010 في المركــز 121 من بيــن 140 بلدًا في ما يتعلق بالمســاواة في النوع الاجتماعي[58]. وتعاني النســاء صــورًا متعددة من التمييز مصدرها الثقافــة الاجتماعية وبعض التشــريعات القانونية؛ فقانون

---

(55) Sami Al-Naggar, «Civil and Political Rights of the Al-Akhdam in Yemen,» Alternative Report Submitted to the UN Human Rights Committee at its 104th Session (February 2012), p. 4, Available at: http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrc/docs/ngos/Al-Khadam_Yemen_HRC104.pdf

(56) Al-Naggar, p. 5.

(57) «يطلبــون الحرية في الســعودية ويعترف بهم فــي الانتخابات فقط: ولــى زمن الجواري والعبيد إلا في اليمن الســعيد،» إيلاف، 23/ 6/ 2010، على الموقع الإلكترونــي: <http://www.elaph.com/Web/news/2010/6/572947.html>.

(58) «الســكان والتنمية في اليمن وتحديات المســتقبل،» الجمهورية اليمنية، المجلس الوطني للسكان، الأمانة العامة، صنعاء، 2010، ص 22.

العقوبــات مثلًا يعتبر دية المــرأة نصف دية الرجل[59]، وهــو أمر ينطوي على إهدار لآدمية المرأة، لا حقوقها فحسب.

يزداد التمييز ضد المرأة في الريف، حيث تُحرم أغلب الفتيات من التعليم، وترتفع مستويات العنف الاجتماعي ضد المرأة، وتُحرم من الإرث، وتُكرَه على الزواج المبكر[60]، كما ترتفع نسبة أمية النســاء في مقابل الرجال (76 في المئة للنســاء مقارنة بـ 33 في المئة للرجال)[61]. ولا تبلغ النساء سوى ما نسبته 9.7 في المئة مــن قوة العمل البالغة أكثر من خمســة ملايين شــخص[62]. وفي عام 2010 لم يتجاوز إجمالي عدد الموظفات من النساء في الجهاز الإداري للدولة الـ 94.091 موظفة مقارنة بـ452.640 موظفًا من الرجال[63]. وعلى المستوى العام، تقل نسبة تمثيل المرأة في البرلمان والمجالس المحلية عن 1 في المئة[64].

ج - التفاوت بين الريف والحضر

ازداد عدد الفقراء في اليمن على سبعة ملايين شخص، بحسب آخر مسح لميزانية الأســرة (2005- 2006)، أي بنســبة 34.8 في المئة، وتوجد النسبة الأكبر من الفقراء في الريف. كما تنتشر نســبة انعدام الأمن الغذائي في الريف بمعــدل 85.5 في المئة مقارنة بـ 61.9 في المئة فــي الحضر[65]. ويلبي قطاع

---

(59) المادة (42) من قانون الجرائم والعقوبات رقم (12) لعام 1994.

(60) تُجبر 52 في المئة من الإناث على الزواج قبل بلوغ ســن الخامســة عشــرة، انظر: جوانا بوركي- مارتينوني، «العنف ضد النســاء في اليمن،» تقرير من إعــداد المنظمة الدولية ضد التعذيب (أو إم سي تي) للجلسة الخامســة والســبعين للجنة حقوق الإنســان بالتعاون مع ملتقى المرأة للدراسات والتدريب (تشــرين الأول/ أكتوبر 2007)، على الموقــع الإلكترونــي: <http://www.tadamon-ye.org/category-table/108-108.html>.

(61) <http://www.tadamon-ye.org/category-table/108-108.html>.

(62) كتاب الإحصاء الســنوي، 2010 (صنعاء: الجمهورية اليمنية، الجهاز المركزي للإحصاء الجهاز المركزي، [2011]).

(63) كتاب الإحصاء السنوي، 2010.

(64) بوركي - مارتينوني، «العنف ضد النساء».

(65) United Nations, World Food Programme, «Comprehensive Food Security Survey (CFSS): Republic of Yemen,» (Sana'a, March 2010), p. 37.

الخدمات حاجات الحضر أكثر من الريف؛ فعلى سبيل المثال لا تغطي شبكة المياه سوى 7 في المئة من المواطنين في الريف، بينما تشمل قرابة 60 في المئة من سكان الحضر[66]، ويسري ذلك على بقية الخدمات الأساسية.

يخلُّ انتشار الفقر في الريف اليمني بهيكل العلاقات الاجتماعية، إذ لا يقوى على القيام بأعباء زراعة الأرض وشراء المعدات اللازمة لحفر الآبار، وتحمّل تكاليف تسويق المزروعات سوى نسبة قليلة من المزارعين الأغنياء، وينجم عن ذلك تعطيل مساحات من الأراضي الزراعية أو زراعتها بمحصول واحد غير مجدٍ اقتصاديًا، والدفع بأعداد متزايدة من سكان الريف إلى الهجرة نحو المدن، مع ما يصاحب ذلك من مشكلات.

د - التفاوت الاقتصادي بين المحافظات

تتفاوت المحافظات اليمنية من حيث الحصول على المشاريع والخدمات، كما تتفاوت من حيث انتشار مستوى الفقر. وتمثّل عمران وشبوة والبيضاء والجوف المحافظات الأكثر فقرًا، في حين تأتي أمانة العاصمة وعدن والمهرة وصعدة كأقل المحافظات فقرًا [67]. ولا يُعزى انخفاض الفقر إلى ارتفاع مستويات التنمية، فهناك مجموعتان من العوامل تؤثران، على الأقل، في تباين درجة الفقر بين المحافظات، الأولى تتعلق بالطبيعة الجغرافية لكل محافظة وعدد سكانها وخصوبة أراضيها وظروفها المناخية، والثانية ترتبط بالمركز السياسي للمحافظة أو بالتأثير القبلي الذي تمارسه على رسم سياسات التنمية.

هـ - التفاوت بين الأغنياء والفقراء

تتركز الثروة في يد شريحة محدودة جدًا من الأثرياء تقدَّر بـ 2 في المئة

---

(66) الجمهورية اليمنية والبنك الدولي، «الجمهورية اليمنية، تقرير حول وضع التعليم،» ص 8.

(67) United Nations, World Food Programme, p. 24.

من السكان[68]، وتساهم تركيبة النظام السياســي في تعزيز الخلل بين الشريحة الأوســع من فقراء المجتمع والقلــة الثرية؛ فالنظام اليمني يقوم على مشــاركة النخبة في الثروة الوطنية وحرمان الأغلبية منها[69]. كما لا تساعد برامج الرعاية الاجتماعية التي تنفذهــا الحكومة في التخفيف من حــدة التفاوت بين الفقراء والأغنياء، فهي موجَّهة في الأســاس إلى الحد من الفقر المدقع لا القضاء على التفاوت.

و - التمييز في مجال الأعمال

يظهر التفاوت في قطاع الأعمال نتيجة الســيطرة المتزايدة لبعض شيوخ القبائل وعدد محدود من كبــار التجار على الاقتصاد. وتُعَدّ القطاعات التجارية المرتبطة بالدولة، كتوريد المعدات والمواد الغذائية للجيش والحكومة، وتسويق حصة الحكومة من النفط الخام في الأســواق الدولية، وبيع حقوق التنقيب عن النفط والغاز، وبيع النفط والديزل المدعم في السوق المحلية، مجالات مغلقة على عدد محدود من النخبة التجارية القبلية التي لها صلات وثيقة بالسلطة[70]. كما تُعتبر «الحماية السياسية» للاستثمارات واحدة من خواص البيئة الاستثمارية في اليمن[71]، حيــث يعتمد تأمين الممتلكات والأصــول التجارية على الولاء للنظام السياسي، أو على دفع الرشاوى والأتاوى لمتنفذين قبليين وحكوميين.

ز - التمييز في المجال الإداري ومؤسسات الدولة

تقوم سياســة التوظيف في الجهــاز الإداري للدولة علــى اعتماد درجات وظيفية سنوية للوزارات والمصالح والمرافق الحكومية، وبدورها تقوم الوزارات بتوزيع الوظائف المخصصة لها على أساس جغرافي عبر مكاتبها في المحافظات.

---

(68) «خبير: 2 ٪ من اليمنيين يملكون 80 ٪ من دخل البلاد»العربية. نت، 1/ 4/ 2012، على الموقع الإلكتروني: <http://www.alarabiya.net/articles/2012/05/01/211400.html>.

(69) Alley, p. 62.

(70) Alley, p. 194.

(71) Hilton Root and Emil Bolongaita, «Enhancing Government Effectiveness in Yemen: A Country Analysis,» (Report, United States Agency, International Development, April 2008), p. 4.

وفي ظل عدم وجود معيار موحد للتوظيف، يخضع بموجبه المتقدمون للكفاءة والمؤهل العلمي، يتمكن آلاف مقدمي طلبات التوظيف في مستوى الثانوية العامة وما دونها من الحصول على وظائف في بعض المحافظات، بينما لا يستطيع ذوو المؤهلات الجامعية من الحصول على الوظائف نفسها في محافظات أخرى. وتسبب ذلك في وجود 292.280 موظفًا في عام 2004 (بنسبة 69.6 في المئة) غير حاصلين على مؤهلات علمية[72]. من جهة أخرى، تتعدد جهات التوظيف في المستويات المحلية، حيث يحصل شيوخ القبائل وأعضاء البرلمان والوجاهات الاجتماعية على حصص من الدرجات الوظيفية قابلة للتصرف خارج أي رقابة.

يبدو الخلل أعمق في المؤسسة العسكرية؛ إذ يشير بعض التقديرات إلى أن 70-80 في المئة من قوام الجيش اليمني يتكوّن من رجال القبائل[73]. وعلى الرغم من عدم توافر معلومات دقيقة بشأن نظام التجنيد في الجيش، فإن بعض المصادر يشير إلى وجود اختلالات كبيرة في هذا الجانب، حيث يُجنّد في إطار الوحدات العسكرية مباشرة لا عبر دائرة شؤون الأفراد أو الدوائر المتخصصة بالتجنيد، ويترتب على ذلك دخول أفراد إلى صفوف الجيش لا تتوافر فيهم شروط الخدمة، وحرمان مناطق كثيرة من التجنيد[74].

ح - التمييز الديني والانقسام الطائفي

المجتمع اليمني مجتمع متجانس دينيًا، وفي ما عدا الطائفة اليهودية التي لا يتجاوز عدد أفرادها المئات، لا توجد أقليات دينية. وتعيش الطائفة اليهودية في شبه عزلة عن المجتمع، ولها نظام خاص للتعليم والتقاضي، ولا تميل إلى

---

(72) محمد يحيى السعيدي، الفساد والتنمية، أثر الفساد الإداري والمالي على التنمية المستدامة: دراسة تطبيقية في الجمهورية اليمنية (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، 2004)، ص 115.

(73) Phillips, p. 95.

(74) مهيوب قايد المجيدي، «الاختلالات والمشكلات في القوات المسلحة من منتصف تسعينيات القرن الماضي والحلول المقترحة،» ورقة قدمت إلى: القوات المسلحة والأمن في اليمن، ندوة نظمها المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، صنعاء، 3-4 حزيران/ يونيو 2012)، ونشرت ملخص هذه الورقة على الموقع الإلكتروني لـ «نشوان نيوز» الإخباري، بتاريخ 8 حزيران/ يونيو 2012: <http://m.nashwannews.com/news.php?action=view&id=17988>.

المشاركة في الحياة السياسية العامة، كما أن وجودها الاقتصادي لا يكاد يُذكر منذ فقدت مركزها الاقتصادي عقب هجرة اليهود اليمنيين إلى إسرائيل في عام 1948. ولليهـود في اليمن بعض المعابد (الكُنُس) الصغيرة، ولهم مدرستان صغيرتان ترفض الحكومة اعتمادهما رسميًا لكونهما تدرّسان الدِّين اليهودي واللغة العبرية[75]، ويُمنع على اليهود حمل السلاح. وفي الأعوام الأخيرة تعرض بعضهم لحوادث عنف فردية.

طائفيًا، ينقسم اليمن إلى مذهبين أساسين زيدي وشافعي، يمثّل الأول نسبة 35 في المئة من السكان وينحصر في المناطق الجبلية في الشمال والغرب، بينما يمثّل الثاني النسبة الغالبة من السكان. وهناك وجود محدود للطائفة الإسماعيلية يقدر بنحو 40.000 شخص[76]. ولا تعكس المنظومة التشريعية والقانونية تحيزًا طائفيًا؛ حيث جرى قوننة أحكام الشريعة في منتصف السبعينيات، وفقًا لآراء منتخبة من جميع مذاهب السنّة الأربعة والمذهب الزيدي، غير أن المناصب العليا في الدولة، وتحديدًا رئاسة الدولة والجيش ظلت مغلقة منذ الستينيات على الزيود غير العقائديين، وهؤلاء يمثّلون القبائل الشمالية المنتمية إلى الزيدية بحكم الجغرافيا.

يمكن القول إن كلتا الطائفتين الزيدية والشافعية تقع فعلًا خارج دائرة الحكم لمصلحة تحالف قبلي ينتمي إلى الزيدية جغرافيًا، لكنه يرفضها عقائديًا، وربما كان ذلك أحد العوامل التي ساعدت في إخفاء مظاهر التوتر بين الطائفتين حتى منتصف العقد الماضي، وتحديدًا حتى عام 2004، إذ حدث تحوّل مهم بظهور الزيدية العقائدية ممثّلة في الحوثية كحركة «إحيائية» تدافع عن «الهوية الزيدية» ضد التهميش الطائفي[77]. وكان لوجودها والحروب التي خاضتها مع

---

(75) وهيب النصاري، «يهود اليمن بين التمسك بوطنهم وإغراءات الصهاينة،» تواصل، العدد 2 (ربيع 2007)، ص 101.

(76) الحوثية في اليمن الأطماع المذهبية في ظل التحولات الدولية (صنعاء: مركز الجزيرة العربية للدراسات والبحوث، 2008)، ص 26.

(77) كريستوفر بوتشيك، «اليمن على شفا الهاوية: الحرب في صعدة من تمرد محلي إلى تحد وطني،» أوراق كارنيغي؛ 110، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي (نيسان/ أبريل 2010)، ص 10.

السلطة دور في تحريك الوعي الطائفي لدى كلٍّ من الزيدية وأهل السنّة، غير أن طريقة إدارة السلطة للصراع مع الحوثية ساهمت أيضًا في تخريب العلاقات الطائفية إلى حد كبير، حيث ركزت السلطة في سبيل تأليب المجتمع ضد الحوثيين على قضايا ذات مدلولات تاريخية مثل «سبِّ الصحابة» والمبالغة في حب آل البيت عند الحوثيين[78]، وهي قضايا تخصص بها الحوثيون أنفسهم أول الأمر، ولم يجهروا بها في الأغلب خارج نطاق أنصارهم.

ط - النزاعات الاجتماعية

يمور اليمن بأشكال متعددة من الصراعات الاجتماعية، أهمها الحروب القبلية والنزاعات على الأراضي والمياه. وسُجل في عام 2001 تسع وسبعون نزاعًا قبليًا مسلّحًا، تركز 50 في المئة منها في محافظة البيضاء[79]، وبلغ عدد النزاعات القبلية في الفترة بين عامي 2000 و2005 في ثلاث محافظات (مأرب وشبوة والجوف) 158 نزاعًا، ذهب ضحيتها 612 قتيلًا و1360 جريحًا، مع الإشارة إلى أن عمر بعض تلك النزاعات التي تدور في الأغلب في شأن الأراضي والثأر يعود إلى مئة سنة[80].

أمّا النزاعات بشأن الأراضي والمياه فمردّها إلى شح المياه وقلة مساحة الأراضي الصالحة للزراعة. ويتسبب النزاع على الأراضي والمياه في مقتل ما يقارب 4000 شخص سنويًا، فضلًا عن إتلاف المحاصيل وتعطيل أراض زراعية[81]. وهنك عوامل عدة تتسبب في تلك النزاعات، منها عدم وجود نظام فاعل لتوثيق الحيازات الزراعية وتسجيلها، وضعف القضاء وفساده، وعجز

---

(78) في شأن الأداء الإعلامي للسلطة في الحرب الأولى مع الحوثيين، انظر: التقرير الاستراتيجي اليمني، 2004 (صنعاء: المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، 2004)، ص 152-153.

(79) الجمهورية اليمنية، الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، 2000 (صنعاء: الجهاز المركزي، 2001)، ص 317.

(80) علي سالم، «النزاعات القبلية في اليمن: أرض وثأر وضحايا أكثر،» مأرب برس، 21/ 2/ 2008، على الموقع الإلكتروني: <http://marebpress.net/articles.php?lng=arabic&aid=3381>.

(81) تحت الضغط: النزاع الاجتماعي على الأرض والمياه في اليمن، ص 2.

نظام العرف القبلي عن احتواء المشكلات[82]، علاوة على تشجيع السلطة الحروب بين القبائل لإضعافها[83]. ومن المعلوم أن اليمن يعاني تشتتًا سكانيًا كبيرًا، إذ يتوزع 75 في المئة من السكان على أكثر من 41.800 قرية متناثرة في تضاريس صعبة للغاية، ويشكّل ذلك أحد عوامل عرقلة بناء الثقة الاجتماعية بين المواطنين، واحد عوامل استمرار النزاعات.

نخلص هنا إلى نتائج عديدة، أهمها:

- هيّأت الوحدة اليمنية في عام 1990 مناخًا ملائمًا لتحقيق اندماج اجتماعي على أسس جديدة وعادلة، غير أن الأزمات والصراعات العنيفة التي انخرطت فيها النخب السياسية، والميل النخبوي إلى ممارسة استقطاب اجتماعي على أساس شطري، ووقوف الدولة عاجزة عن مواجهة الأزمات الاقتصادية، وفشلها في دمج المؤسسات المختلفة، كل ذلك شكّل عوامل كان لها الدور الأكبر في إهدار فرص الاندماج الاجتماعي.

- لم تَعُد المسألة بعد حرب صيف 1994 تتعلق بتفويت فرص الاندماج الاجتماعي فحسب، إذ قادت ممارسات السلطة في مرحلة الحرب وما بعدها إلى حدوث انقسام اجتماعي أخذ في الازدياد نتيجة الظلم الفادح الذي لحق بالمحافظات الجنوبية.

- اتسعت رقعة الشعور بالظلم الاجتماعي لتعمَّ فئات واسعة من الشعب اليمني شمالًا وجنوبًا بالتوازي، مع تراجع المسار الديمقراطي، وضعف المشاركة السياسية، وانتشار الفساد. وكان من مظاهر ذلك الشعور «انتفاضات الخبز»، وأهمها تلك التي حدثت في تموز/ يوليو 2005، كما اندلعت أزمة صعدة الأولى (2004) وحربها التي كان من آثارها بروز المسألة الطائفية المضمرة اجتماعيًا إلى السطح. وقد أدى استمرار تجاهل السلطة آثار حرب 1994 إلى توسيع المطالب الجنوبية وارتفاع سقفها.

---

(82) تحت الضغط: النزاع الاجتماعي على الأرض والمياه في اليمن، ص 2.

(83) Phillips, p. 109.

- ســاهم النظام القبلي - المشــيخي بدور كبير في تعميق الانقســامات الاجتماعيــة؛ إذ جرى تعميمه باعتباره نظامًا اجتماعيًا رســميًا بعد عام 1994، وتحصل أهم رموزه على مزايــا اقتصادية وتجارية وسياســية هائلة، كما أخل استمرار بعض القبائل في امتلاك السلاح وتكديسه بالتوازن الاجتماعي.

- قاد الإخفاق التنموي للدولة وغياب التوزيع العادل للموارد إلى انتعاش صور مختلفة من التفاوت بين الريف والحضــر، والأغنياء والفقراء، فضلًا عن التمييز الوظيفي والعسكري.

- ســاعدت النزاعات الاجتماعية وصور التمييز التي يمارســها المجتمع ضد بعض فئاته في تأزيم العلاقات الاجتماعية.

ثالثًا: الثورة اليمنية ومستقبل الاندماج الاجتماعي

1 - قضية الاندماج الاجتماعي في سياق الثورة اليمنية

مثّلــت الاحتجاجات الشــعبية فــي شــباط/ فبراير 2011 منطلقًا جديدًا لمواجهة نظام الرئيس الســابق صالح، جرى من خلاله تشــكيل حالة مجتمعية عامة التقت فيها إلى حد بعيد أهداف قطاعات واسعة من المجتمع ومصالحها، وانخرطت فيهــا فئاته المختلفــة. ويمكن القــول إن الآثــار الاجتماعية التي صاحبت تأكّل سلطة الدولة، ولا سيما في الأعوام الأخيرة، كانت محركًا أساسًا للاحتجاجات الشعبية؛ حيث تراجعت شــرعية النظام اليمني نتيجة عجزه عن «صهر المجتمع في دولة مواطنين [...] وتحقيق مســتوى مُــرْضٍ من العدالة الاجتماعيــة»[84]. وكان الفســاد، بوصفه أداة لـ «التهميش واســتغلال الموارد

(84) فارس بريزات، «الجذور الاجتماعية لنضوب الشــرعية السياسية في اليمن،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (تشــرين الأول/ أكتوبر 2011)، ص 7، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/5d50487a-c742-4df9-a25c-47d9c0414738>.

ومن النتائج التي توصلت إليها الدراسة وجود حالة من عدم الرضا عن نظام الرئيس صالح، وفقًا لثمانية مؤشرات خصوصًا بالوضع الاقتصادي والسياسي ومســتوى الأمان والوضع الاقتصادي للأسرة والعمل (البطالة) والأمان الســكني والرضا عن الحياة الخاصة والصحة (بريزات، ص 5)، وأن 73 في =

المحلية»، من بين أهم العوامل وراء مشاركة الشباب في الاحتجاجات. كما جاءت المشاركة الفاعلة للمرأة كردة فعل على التمييز، وكذلك الحال بالنسبة إلى الجنوبيين الذين ارتبطت مشاركتهم بشعور غائر بالإقصاء[85].

حاول المجتمع اليمني التغلّب على انقساماته بتحويل ساحات الاحتجاج إلى «مساحات عامة للجدل والنقاش والتثقيف المدني»، ومناسبة لالتقاء اليمنيين وجهًا لوجه، و«تصحيح التصورات الخاطئة»[86]. وفي المقابل، عمل النظام على تبديد تلك اللحظة التكاملية الفريدة بتفكيك وحدة الساحات، ودفع أموال باهظة لشراء الولاءات، وإنشاء ساحات مضادة، وتوزيع الوعود بإيجاد فرص عمل للشباب. ووصل الأمر إلى اللعب على تناقضات الحالة المذهبية والتباينات الجهوية، وإثارة مسألة الاختلاط بين الرجال والنساء، والحديث عن وجود عناصر «تنظيم القاعدة» ضمن المحتجين، ومحاولة إغراق الساحات الجنوبية بأعلام الانفصال لاستخدامها في الدعاية ضد الثورة.

بمرور شهور قليلة على الثورة وتمكُّن نظام صالح من الصمود، بدأت الخلافات تظهر في صفوف قوى الثورة. وكان للمبادرة الخليجية في نيسان/أبريل 2011 الدور الأكبر في ذلك، إذ شكّلت المادة الأساس للخلاف بين التكتلات الشبابية التي تمثّل قوة اجتماعية جديدة لكنها محدودة الخبرة والتأثير السياسي، وبين قوى المعارضة التقليدية، وبين هذه الأخيرة من جهة والحوثيين

= المئة من المشمولين بالدراسة، وعددهم 1200 من جميع المحافظات اليمنية - خصوصًا الشباب - يؤيدون رحيل الرئيس صالح (بريزات، ص 23).

(85) رتّبت دراسة مسحية حديثة العوامل التي أدت إلى خروج الشباب (70 في المئة من اليمنيين) للاحتجاج كالتالي: الفساد، البطالة والفقر، نظام سياسي إقصائي، الأمن والعدل، قضية الجنوب. وشملت الدراسة مجموعات شبابية محتجة في أربع محافظات يمنية هي صنعاء، عدن، تعز، حضرموت (المكلا)، في الفترة تموز/يوليو - آب/أغسطس 2011. انظر: «الاحتجاجات الشعبية ورؤى التغيير: اليمن: رؤى الناس لصنع السلام،» مؤسسة تمكين للتنمية (TDF) (تشرين الثاني/نوفمبر 2011)، ص 3-7، متوافر على الرابط: <http://www.saferworld.org.uk/downloads/pubdocs/SW%2038%20025%20Yemen_ARA_web.pdf>.

(86) «الاحتجاجات الشعبية،» ص 26.

والحراك الجنوبي من جهة أخرى. وترتّب على هذا المنعطف في مسـار الثورة اليمنية أمران: الأول نقل الثورة إلى طاولـة المفاوضات، أي وضعها عمليًا في يد قوى المعارضة التقليدية (أحزاب اللقاء المشـترك) وحزب المؤتمر الشعبي العام برئاسة صالح، والثاني عودة بعض القوى، كالحراك الجنوبي والحوثيين، إلى حالة ما قبل شباط/ فبراير 2011 وتطوير مسارات خصوصًا بها.

في جميع الأحوال، لم يكن متوقّعًا أن يقـدم نجاح الثورة حلولًا جذرية للمشـكلات الاجتماعية، غير أن استمرار سيطرة نظام الرئيس صالح على جزء مهم من السـلطة والجيش والإدارة، وحصوله على الحصانـة من المحاكمة، ومشـاركته كطرف أصيل في الحـوار الذي يفترض أن يصوغ مسـتقبل النظام السياسـي اليمني، إضافة إلى طول المرحلة الانتقاليـة، والانهيار الاقتصادي، وتواضـع أداء الحكومة الانتقاليـة، كلها عوامل أثّرت سـلبًا فـي المجتمع، وأوجدت شـعورًا عامًا بالإحباط - ولا سيما لدى الشباب - وضعف الثقة في إمكان إحداث تغيير جـذري في الأوضاع مع بقاء ذات النخـب التقليدية[87]. وهكذا ظهر الانقسـام الاجتماعي مجددًا في صورة تكتلات جهوية ومناطقية، وامتدت النزاعات القبلية إلى مناطق لم تعهدها من قبل.

2 - عوائق الاندماج الاجتماعي

يواجـه المجتمع اليمني في المرحلـة الراهنة عوائق كثيـرة تنذر بتعميق الانقسـام الاجتماعي حال اسـتمرارها، وسـنكتفي بالإشـارة إلى أهم تلك العوائق، مع الأخذ في الاعتبار ما ذكرناه سابقًا بشأن قضايا الاندماج الاجتماعي ومشكلاته.

أ - الفقر

ارتفعت نسبة الفقر في مرحلة الاحتجاجات من 42.8 في المئة إلى أكثر

(87) Tobias Thiel, «Yemen's Arab Spring: From Youth Revolution to Fragile Political Transition,» p. 43, Available at: <http://www.lse.ac.uk/IDEAS/publications/reports/pdf/SR011/FINAL_LSE_IDEAS__YemensArabSpring_Thiel.pdf>.

من 60 في المئة، وبلغت نسبة التضخم 35 في المئة. كما هبط معدل النمو الاقتصادي من 4.5 في المئة في عام 2010 إلى 3 في المئة في النصف الأول من عام 2011، وارتفعت نسبة البطالة، خصوصًا بين الشباب، من 40 في المئة إلى 60-70 في المئة[88]. وأظهر بعض التقارير الدولية أن نصف اليمنيين يعاني الجوع ونقص الغذاء[89]. ومعلوم أن الفقر يحدّ من فرص المساواة في المجتمع، ويؤثّر في هيكل العلاقات الاجتماعية بصورة مباشرة، إذ يؤدي التنافس للحصول على الموارد إلى كثير من النزاعات الاجتماعية، واستخدام الضغط المادي والسلاح للحصول على موارد للعيش، كما يقلل من ميل المواطنين إلى الانخراط في العملية السياسية، ما يساعد في استمرار سيطرة النخب وتعميق الاختلال بين فئات المجتمع.

ب - الصراعات السياسية

يدور الصراع في المرحلة الراهنة بين القوى الموقّعة المبادرة الخليجية، أي المؤتمر الشعبي العام وأحزاب اللقاء المشترك ومن ورائهما قوى قبلية وعسكرية داعمة لكلا الطرفين، إضافة إلى الحركة الحوثية والحراك الجنوبي اللذين يعملان على تعزيز مواقعهما بصور مختلفة. وأدّى عدم حسم الثورة لمصلحة التغيير الشامل إلى تشتت القوى التي كان يجمعها شعار واحد، في حين ساعد نظام صالح والمرتبطين به في تعزيز تماسكهم. وعلى الرغم من بعض الخطوات الرامية إلى إعادة هيكلة الجيش، إلا أنها لم تمس - حتى إعداد هذه الدراسة - بصورة فعلية ميزان القوة بين قوات الحرس الجمهوري الموالية لصالح والفرقة الأولى مدرع المؤيدة للتغيير، وهي قوات تقوم في مجملها على الولاء الشخصي لقادتها، وتقع من الناحية الفعلية خارج سيطرة المؤسسات

---

(88) Arafat Alroufaid, «Yemen: On the Brink of Becoming a Failed State,» *Social Watch Report 2012*, Available at: <http://www.socialwatch.org/node/14032>.

(89) «البنك الدولي: الفقر يجتاح أكثر من 54 ٪ من اليمنيين: البطالة في صفوف الشباب ارتفعت إلى 60 ٪،» العربية. نت، 10/ 10/ 2012)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.alarabiya.net/articles/2012/10/10/242913.html>

الرسمية[90]. وإجمالًا، يعيش المجتمع اليمني تحت ضغط احتمالات المواجهات العسكرية بين الأطراف المختلفة، كما أن الحالة الراهنة للأوضاع السياسية في اليمن تحفز على المزيد من الصراعات والعنف الاجتماعي.

ج - التدخل الخارجي

يؤثر التدخل الخارجي من أطراف عديدة سلبًا في التوازن الاجتماعي في اليمن، ولا سيما في مراحل الصراع؛ فالدعم السعودي المالي والسياسي يكرّس هيمنة النخب القبلية، ويعزّز مركزها في مواجهة الدولة وفئات المجتمع الأخرى. كما أن الدعم الإيراني للحوثيين يؤجج صراعات طائفية لم يكن المجتمع اليمني يعرفها بهذه الحدة. والواقع أن اليمن تحوّل في الآونة الأخيرة إلى ساحة صراع ونفوذ إقليمي، تتنافس فيه بدرجة أساس كلٌّ من إيران والمملكة العربية السعودية. وأمّا الولايات المتحدة فتنظر إلى اليمن من زاوية الحرب ضد القاعدة، وتستمر لهذا السبب في تقديم الدعم العسكري والمالي إلى بعض الوحدات القتالية التي لا تزال تقع تحت الهيمنة الفعلية للرئيس السابق صالح، من دون الاهتمام بتأثير ذلك في إدامة الصراع وتعطيل إعادة هيكلة الجيش[91]. إضافة إلى ذلك، تبدو الهوّة عميقة بين الاهتمامات الأمنية الأميركية وأولويات المكوّنات الشبابية في تحقيق العدالة الاجتماعية والمشاركة الفاعلة، ما يساعد في إقصاء فئة الشباب من ترتيبات الوضع السياسي في المرحلة الراهنة.

3 - فرص الاندماج في اليمن: نظرة مستقبلية

ترتبط مشكلات الاندماج الاجتماعي في اليمن بضعف الدولة وعجزها. ولا يبدو في المدى المنظور أن الدولة اليمنية في صدد الخروج من حالة العجز

---

(90) «هادي يبلغ المانحين أن الجيش لا يزال خارج سيطرته: باسندوه يدير الحكومة من منزله خشية الإرهابيين،» البيان، 2/ 10/ 2012، على الموقع الإلكتروني: <http://www.albayan.ae/one-world/arabs/2012-10-02-1.1738698>.

(91) «واشنطن تطلب من الرئيس اليمني إبقاء نجل صالح في قيادة الحرس الجمهوري،» التغيير نت، 13/ 10/ 2012، على الموقع الإلكتروني: <http://www.al-tagheer.com/news49932.html>.

التاريخي التي لازمتها طويلًا، ما يعني استمرار الضعف الاجتماعي في صورة ظواهر سلبية من الانقسام والإقصاء والتهميش والعنف الاجتماعي. وإذا أخذنا في الحسبان العوائق الأساس الثلاثة الأكثر أهمية في هذه المرحلة، وسبقت الإشارة إليها، أمكن القول إن احتمال استمرار تأثير تلك العوائق يفوق من حيث المبدأ احتمال التغلب عليها، فالفقر في اليمن يرتبط بعوامل موضوعية أهمّها شح الموارد (المياه والنفط والأراضي الصالحة للزراعة)، ومعدل النمو السكاني الذي يُعدّ من أعلى المعدلات في العالم (3.0 في المئة). ويمكن للمساعدات الخارجية أن تساهم في التخفيف من وطأة الفقر، لكن من غير المتوقَّع أن تفضي إلى الحد منه بصورة كبيرة، أو إيجاد تنمية شاملة[92]؛ إذ يظل ذلك مرهونًا ببناء دولة فاعلة وقادرة على حشد الطاقات وتوظيف الإمكانات، والشروع في عملية تنمية وطنية فعلية. وبالنسبة إلى الصراع السياسي، فإن احتمالات تطوّره إلى صراع عسكري لا تزال قائمة، ولا سيما في حال استمر العجز عن إعادة هيكلة الجيش وتحويله إلى مؤسسة وطنية. وأمّا في ما يتعلق بحالات التدخل الخارجي فإنها ترتبط بمصالح حيوية للقوى المتدخلة، وتغيُّرها رهن تغيّرات جيو استراتيجية في المحيطين الإقليمي والعالمي.

في المقابل، لا يمكن الادّعاء بأي حال أن المجتمع اليمني يتجه في هذه المرحلة نحو التشظّي، لكن قدرته على مقاومة عوامل الانقسام تبدو ضعيفة، وانخراطه في دوافع جهوية وطائفية وقبلية في الصراع السياسي والعسكري يتسع باتساع خارطة الصراع. وربما يشكل هذا الأمر تحديدًا استنزافًا حادًّا لمقوّمات التعايش الاجتماعي وموارد الهوية الوطنية. ويبدو أن الخروج من هذا الوضع السياسي والاجتماعي الحرِج يتوقف على أحد أمرين: **الأول** بلورة مشروع وطني للعيش المشترك تقوم على رأسه دولة عادلة متحررة من سطوة

(92) قدّم اليمن طلبًا للمانحين الإقليميين والدوليين بمساعدات قُدّرت بـ 11 مليار دولار، غير أن ما حصل عليه من تعهدات في مؤتمر أصدقاء اليمن المنعقد في نيويورك (أيلول/ سبتمبر 2012) لا يتعدى نصف هذا المبلغ. وفي ظل استمرار غياب الشفافية والانقسام السياسي ورغبة الدول المانحة في توجيه المساعدات بما يخدم مسارات سياسية تتوافق مع مصالحها، فمن المتوقَّع أن لا تمس المساعدات جوهر مشكلة الفقر في اليمن.

القبيلة وضغط الخارج، ما يمكن أن يحدث عن طريق حوار وطني واسع لا يجسّد ميزان القوى العسكرية والسياسية، وإنما يعكس إرادة الشعب ومطالب القوى الشبابية الجديدة الأكثر تضررًا من تراكمات حقب الاستبداد والفساد السياسي؛ الثاني استئناف الفعل الثوري على قاعدة شعبية عريضة تنأى بالعمل الجماهيري عن الوصاية السياسية للأحزاب والقوى التقليدية.

تواجه كلا الخيارين صعوبات جمّة؛ فمن المرجَّح أن يعكس الحوار الوطني على أساس المبادرة الخليجية تأثير القوى الأكثر نفوذًا في الجيش والسلطة، إضافة إلى القوة القبلية، وهي قوى ترفض بمجملها الفدرالية حلًا للقضية الجنوبية، كما ترفض مساواة القبيلة بغيرها من فئات المجتمع وإلغاء امتيازات شيوخ القبائل كشرط لا غنى عنه لتحقيق دولة حديثة. وأمّا استئناف الفعل الثوري فدونه صعوبات كثيرة محلية وإقليمية، منها تشرذم قوى الثورة، والقبضة المُحْكمة للجيش الموالي للثورة والقبيلة والأحزاب على المكوّن الشبابي في الثورة، ومنها أيضًا صعوبة التصعيد الثوري السلمي من دون خطورة تحوّله إلى مواجهات مسلحة.

أمّا أهم نتائج التحليل الخاصة بهذا الجزء الأخير من الدراسة:

- أفسحت خلافات النخب مجالًا لحدوث ثورة شعبية في شباط/ فبراير 2011، كان من أهم ملامحها تجسيد حالة جديدة من التكامل الاجتماعي.

- أهم عوائق الاندماج الاجتماعي في المرحلة الراهنة: الفقر واستمرار الصراعات السياسية ومختلف صور التدخل الخارجي.

- تحقيق الاندماج الاجتماعي في اليمن يتوقف على النجاح في بناء دولة حديثة تحقق العدالة وتبدأ في التأسيس لتنمية وطنية شاملة.

خلاصة

قامت فلسفة الدولة للاندماج الاجتماعي في اليمن على الدمج الفوقي للنخب القبلية والعسكرية والتجارية، والاكتفاء - لضرورات خارجية في

الأغلب - بدمج صوري للمرأة وبعض شرائح المثقفين، وتنفيذ برامج واهية للضمان الاجتماعي، وتحسين بعض المؤشرات الخاصة بالصحة، والإقبال الكمي على التعليم، والتخفيف من الفقر. وعلى الرغم من النجاحات الطفيفة التي تحققت في تلك المجالات، ظلت البنى الهيكلية للاستبعاد الاجتماعي على حالها، وعانت أوعية الدمج التقليدية، ممثّلة في الجيش والإدارة، ضيقًا شديدًا كانت نتيجته حصر مستوياتها من حيث القرارات العليا في يد نخب قبلية وعائلية بعينها، بينما ترهلت العملية التعليمة، وسيطر النظام الحاكم والجماعات المرتبطة به على المجال الاقتصادي والمشاريع التجارية، واتسعت الفجوة بين الفقراء والأغنياء، وبين الريف والمدينة، وانتشرت الحروب والنزاعات الاجتماعية وحالات الاحتقان والمشاعر الجهوية والطائفية والقبلية، ولا سيما منذ الحرب الداخلية في عام 1994، بصورة لا مثيل لها في التاريخ اليمني الحديث.

يميل توزيع القوة الاجتماعية إلى مصلحة القبيلة على حساب الفئات الاجتماعية الأخرى، إذ يعمل شيوخ القبائل على الاحتفاظ بحقوق وامتيازات خاصة، وإدامة حالة الهيمنة الاجتماعية والسياسية على المجتمع. وعلى الرغم من ضعف مركز القبيلة في الأعوام الأخيرة، بفعل تغيرات موضوعية في بنية المجتمع القبلي نتيجة تعرضه لتأثير التعليم ومظاهر الحياة المدنية، وحدوث فجوة ثقة بين شيوخ القبائل ومجتمعاتهم المحلية، إلا أنه لم يوظّف ذلك التغير لإرساء سلطة الدولة وإعادة التوازن إلى علاقات المجتمع، بل عمّقت الدولة الاختلال الاجتماعي بدعم النظام القبلي كأداة للسيطرة على المجتمع، وشموله بالرعاية لتحقيق غايات تتعلق بمصالح النخبة العصبوية الحاكمة في الدولة.

تنحصر مقاومة الاندماج الاجتماعي في فئة اجتماعية محدودة تستمد قوتها وأسباب بقائها من استمرار أوضاع التخلّف وغياب سلطة الدولة، وهي مكوّنة في الأساس من مجموعة من شيوخ القبائل وبعض النخب السياسية والعسكرية والتجارية ذات المصالح المتداخلة بالسلطة. وهذه الشريحة التي تمثّل بنية شبه ثابتة منذ أواخر سبعينيات القرن الماضي، تتحرك وفق مصالحها وتحافظ

على قربها من السلطة كمصدر قوة اجتماعية وسياسية، كما تخضع علاقتها بالسلطة للتغيّر وفق تبدّل مصالحها وحاجاتها. وتعزو هذه الدراسة الكثير من صور التفكك والصراع الاجتماعي إلى إفرازات ومضاعفات صراعات النخب المهيمنة على الدولة، على الرغم من إدراكها وجود أشكال عديدة من التمييز المجتمعي الهرمي بين فئات المجتمع اليمني، كاستمرار لأوضاع ثقافية متخلفة يرتبط حضورها أيضًا بغياب مشروع دولة حديثة.

أظهر المجتمع اليمني قابلية كبيرة للاندماج الاجتماعي في مناسبتين على الأقل، انتهتا بإخفاق الدولة في تجسيد التوق الاجتماعي إلى حياة مشتركة تقوم على المساواة والعدالة الاجتماعية. كانت المناسبة الأولى بعد تحقيق الوحدة اليمنية، حين تحرك الشعور بالوحدة الوطنية والهوية المشتركة مصحوبًا بآمال اجتماعية عريضة في إنهاء الانقسام وبناء دولة حديثة، غير أن النخب الحاكمة دخلت دورة من الصراع العنيف وُظّفت فيها التباينات الاجتماعية بين الشمال والجنوب، وانتهت بحرب 1994 التي أوجدت شعورًا بالإقصاء والتهميش ضد أبناء الجنوب. وبتصاعد الممارسات السلطوية بعد الحرب، عمَّ الإقصاء قطاعات أخرى من المجتمع، إلى أن وصل إلى تفكك النخب ذاتها التي مارست الإقصاء سابقًا بفعل ميل نظام الرئيس السابق صالح إلى توريث الحكم وتضرر مصالحها من جراء ذلك. والمناسبة الثانية هي الثورة الشبابية التي انطلقت في شباط/ فبراير 2011 ثم تمددت اجتماعيًا في المدن والأرياف، شمالًا وجنوبًا، وشكّلت فرصة غير مسبوقة للوحدة الاجتماعية بعد سنوات من الحروب والصراعات. غير أن تخلّق نظام سياسي انتقالي من رحم النظام السابق، وظيفته إدارة صراعات النخب في هذه المرحلة والتوفيق بينها، يوشك أن يبدد اللحظة التكاملية التي تحققت بفعل شهور طويلة من الاحتجاجات الشعبية.

غاية القول إن المجتمع اليمني لم يكن عقبة على طريق بلورة مشروع للاندماج والتكامل الوطني؛ فهو مجتمع لا يفرض انقسامه على الدولة، على غرار مجتمعات أخرى غير متجانسة دينيًا وقوميًا، بل تبعث فيه صراعات النخب

انقسامات لا حدود لها بفعل تراكم المظالم الاجتماعية والسياسية، وغياب أو شخصنة سلطة الدولة. وعلى ذلك، يمكننا القول إن انسجام المجتمع اليمني والإبقاء عليه موحدًا في هذه المرحلة يعتمدان على قدرة اليمنيين على تحييد أنفسهم عن تأثير النخب المفككة، وعدم الانخراط في صراعاتها كوسيلة ممكنة لحماية نسيجه الاجتماعي، إلى حين حدوث تغيير جذري يفتح الطريق أمام بناء دولة حديثة تجسّد قواعد العيش المشترك.

المراجع

1 - العربية

كتب

أبو طالب، حسن. الوحدة اليمنية: دراسات في عمليات التحول من التشطير إلى الوحدة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

أدرنو، تيودور فون. محاضرات في علم الاجتماع. ترجمة جورج كتورة. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.].

أندرسن، بندكت. الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها. ترجمة ثائر ديب؛ تقديم عزمي بشارة. دمشق: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2009.

بينيت، طوني، لورانس غروسبيرغ وميغان موريس. مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع. ترجمة سعيد الغانمي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

تاريخ اليمن المعاصر، 1917-1982. ترجمة محمد علي البحر؛ مراجعة محمد أحمد علي. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991.

التقرير الاستراتيجي اليمني 2004. صنعاء: المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، 2004.

جلول، فيصل. اليمن: الثورتان، الجمهوريتان، الوحدة: 1962-1994. ط. 2. بيروت: دار الجديد، 2000.

الجمهورية اليمنية. الجهاز المركزي للإحصاء. كتاب الإحصاء السنوي 2000. صنعاء: الجهاز المركزي، 2001.

الجمهورية اليمنية، الجهاز المركزي للإحصاء. كتاب الإحصاء السنوي2010. صنعاء: الجهاز المركزي، [2011].

جولوفكايا، إيلينا ك. التطور السياسي للجمهورية العربية اليمنية 1962-1985 م. ترجمة محمد علي البحر. صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1994.

الحبشي، محمد عمر. اليمن الجنوبي: سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا: منذ ١٩٣٧ وحتى قيام جمهورية اليمن الجنوبية الشعبية. ترجمة الياس فرح وخليل أحمد خليل. بيروت: دار الطليعة للطباعة، 1968.

الحوثية في اليمن الأطماع المذهبية في ظل التحولات الدولية. صنعاء: مركز الجزيرة العربية للدراسات والبحوث، 2008.

دوفرجيه، موريس. علم اجتماع السياسة: مبادئ علم السياسة. ترجمة سليم حداد. ط. 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.

سافيدان، باتريك. الدولة والتعدد الثقافي. ترجمة المصطفى حسوني. المغرب: دار توبقال للنشر، 2011.

السعيدي، محمد يحيى. الفساد والتنمية: أثر الفساد الإداري والمالي على التنمية المستدامة: دراسة تطبيقية في الجمهورية اليمنية. صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، 2004.

الشرجبي، عادل مجاهد [وآخ.]. القصر والديوان: الدور السياسي للقبيلة في اليمن. صنعاء: المرصد اليمني لحقوق الإنسان بالتعاون مع المركز الدولي لأبحاث التنمية بكندا، 2009.

الصراف، علي. اليمن الجنوبي: الحياة السياسية من الاستعمار إلى الوحدة. لندن؛ بيروت: رياض الريس، 1992.

العبدلي، سمير محمد أحمد. ثقافة الديمقراطية في الحياة السياسية لقبائل اليمن: دراسة ميدانية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 62)

عفيف، أحمد جابر. شاهد على اليمن: أشياء من الذاكرة. صنعاء: مؤسسة العفيف الثقافية، [1999].

العيني، محسن. خمسون عامًا في الرمال المتحركة: قصتي مع بناء الدولة الحديثة في اليمن. القاهرة: دار الشروق، 2001.

مانع، إلهام. اليمن: القبيلة والدولة. صنعاء: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2003. (ترجمات عن اليمن والجزيرة العربية؛ 11)

المسعودي، عبد العزيز قائد. معالم تاريخ اليمن المعاصر: القوى الاجتماعية لحركة المعارضة اليمنية 1905-1948. صنعاء: مكتبة السنحاني، 1992.

الميثمي، محمد عبد الواحد. أزمة العملة اليمنية. دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 1997. (أوراق يمانية؛ 1)

النمو الاقتصادي في الجمهورية اليمنية: المصادر، العوائق، والإمكانات. [د. م.]: دراسات البنك الدولي القطرية، 2002.

هير، نيكولاس فان. **الأثر الاجتماعي الاقتصادي للعودة الجماعية القسرية إلى اليمن عام 1990**. ترجمة عبد الكريم الحنكي. صنعاء: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2004. (ترجمات عن اليمن والجزيرة العربية؛ 12)

دوريات

النصاري، وهيب. «يهود اليمن بين التمسك بوطنهم وإغراءات الصهاينة.» **تواصل**: العدد 2، ربيع 2007.

رسائل جامعية

الظاهري، محمد محسن. «القبيلة والتعددية السياسية في اليمن 1990-1997.» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2003).

ندوات

القوات المسلحة والأمن آفاق تطويرها ودورها المتوقع في اليمن الجديد. ندوة نظمها المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، صنعاء، 3-4 حزيران/ يونيو 2012.

المجيدي، مهيوب قايد. «الاختلالات والمشكلات في القوات المسلحة من منتصف تسعينيات القرن الماضي والحلول المقترحة.» ورقة قدمت إلى: **القوات المسلحة والأمن في اليمن**، ندوة نظمها المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، صنعاء، 3-4 حزيران/ يونيو 2012.

تقارير

«الاحتجاجات الشعبية ورؤى التغيير: اليمن: رؤى الناس لصنع السلام.» مؤسسة تمكين للتنمية (TDF): تشرين الثاني/ نوفمبر 2011.

بوركي – مارتينوني، جوانا. «العنف ضد النســاء في اليمــن.» تقرير من إعداد المنظمة الدولية ضد التعذيب (أو إم ســي تي) للجلسة الخامسة والسبعين للجنة حقوق الإنســان بالتعاون مــع ملتقى المرأة للدراســات والتدريب: تشرين الأول/ أكتوبر 2007.

«تحت الضغط: النــزاع الاجتماعي على الأرض والمياه في اليمن.» مشــروع مسح الأســلحة الصغيرة، تقييم العنف المســلح في اليمن: تقرير اليمن، العدد 2، تشرين الأول/ أكتوبر 2010.

«التقريــر الثانــي لصحفيــون لمناهضة الفســاد (يمن جــاك) وصحفيات بلا قيود حــول الفســاد فــي اليمــن لعــام 2008.» صحفيات بــلا قيود: حزيران/ يونيو 2008.

«الجمهورية اليمنية: تقرير حول وضع التعليم: التحديات والفرص.» الجمهورية اليمنية والبنك الدولي: حزيران/ يونيو 2010.

دراسات

بريزات، فارس. «الجذور الاجتماعية لنضوب الشــرعية السياســية في اليمن.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

بوتشــيك، كريســتوفر. «اليمن على شــفا الهاوية: الحرب في صعدة من تمرد محلي إلى تحد وطني.» مؤسسة كارنيغي للســلام الدولي، نيسان/ أبريل 2010. (أوراق كارنيغي؛ 110)

حلبــوب، محمد حســين. «دراســة حــول ماهية القضيــة الجنوبيــة.» مركز (صبر –SBR) للاعلام والدراسات: تموز/ يوليو 2012.

«السكان والتنمية في اليمن وتحديات المستقبل.» الجمهورية اليمنية، المجلس الوطني للسكان، الأمانة العامة، صنعاء، 2010.

2 - الأجنبية

Books

Crow, Graham. *Social Solidarities: Theories, Identities, and Social Change.* Buckingham; Philadelphia: Open University, 2002. (Issues in Society)

Gore, Charles and Joseì B. Figueiredo (eds.). *Social Exclusion and Anti-Poverty Policy: A Debate.* Geneva: International Institute for Labour Studies, 1997. (Research Series; 110)

Kymlicka, Will. *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future.* Washington, DC: Migration Policy Institute, 2012.

Parsons, Talcott. *The Social System.* With a New Preface by Bryan S. Turner. London: Routledge, 1991. (Routledge Sociology Classics)

Phillips, Sarah. *Yemen's Democracy Experiment in Regional Perspective: Patronage and Pluralized Authoritarianism.* New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Periodicals

Dahlgren, Susanne. «The Southern Movement in Yemen.» *ISIM Review*: vol. 22, Autumn 2008.

«Yemen: Human Rights in Yemen during and after the 1994 War.» *Human Rights Watch/Middle East*: vol. 6, no. 1, October 1994.

Thesis

Alley, April Longley. «Shifting Light in the Qamariyya: The Reinvention of Patronage Networks in Contemporary Yemen.» (Ph. D. Dissertation, Philosophy in Government, Georgetown University, Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences September 2008).

Ismail, Sharif. «Unification in Yemen: Dynamics of Political Integration, 1978-2000.» (Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Degree of MPhil in Modern Middle Eastern Studies, Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, [n. d.]).

Saif, Ahmed Abdel-Karim. «The Politics of Survival and the Structure of Control in the Unified Yemen 1990-97.» (MA Dissertation, Department of Politics, University of Exeter, September 1997).

Documents

Al-Naggar, Sami. «Civil and Political Rights of the Al-Akhdam in Yemen.» Alternative Report Submitted to the UN Human Rights Committee at its 104th Session, February 2012.

Alroufaid, Arafat. «Yemen on the Brink of Becoming a Failed State.» *Social Watch Report 2012.*

Barry, Brian. «Social Exclusion, Social Isolation and the Distribution of Income.» CASE Paper; 12, Centre for Analysis of Social Exclusion, London School of Economics, London, August 1998.

Miller, Derek B. «Demand, Stockpiles, and Social Controls: Small Arms in Yemen.» Occasional Paper; no. 9, Small Arms Survey, Graduate Institute of International Studies, Geneva, May 2003.

Root, Hilton and Emil Bolongaita. «Enhancing Government Effectiveness in Yemen: A Country Analysis.» (Report, United States Agency, International Development, April 2008).

Sen, Amartya. «Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny.» Social Development Papers; no. 1, Office of Environment and Social Development, Asian Development Bank, June 2000.

United Nations Research Institute for Social Development. «Social Integration: Approaches and Issues.» UNRISD Briefing Paper; no. 1: World Summit for Social Development, March 1994.

United Nations, World Food Programme. «Comprehensive Food Security Survey (CFSS): Republic of Yemen.» Sana'a, March 2010.

World Bank. «Republic of Yemen: Country Social Analysis.» Report; no. 34008-YE, April 2007.

الفصل السابع عشر

الاندماج الاجتماعي وبناء مجتمع المواطَنة في المغرب الكبير

امحمد مالكي

مقدمة

تعالج الدراسة موضوع «الاندماج الاجتماعي وبناء مجتمع المواطَنة في المغرب الكبير»[1]. وإذا كانت الورقة المرجعية المقدّمة من «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» قد حدَّدت مفهومَ «الاندماج الاجتماعي» بالتشديد على ضُعف تحقّقه في المجال العربي (ازدياد التهميش الجهوي وانحراف الصراع الاجتماعي إلى صراع طائفي وتمزّق الهويات وانشقاقها)، فإن الدراسة تَعي أهمية تحديد المفهوم، وإبراز دلالاته وأبعاده، بغية توظيفه بصورة سليمة. وأمّا اختيار «المغرب الكبير» عيّنة للدراسة فيستمد مبرراته من مجموعة من الاعتبارات المعرفية والمنهجية، أهمها انطواء بلاد المغرب على قدر كبير من التشابه في التكوّن التاريخي والثقافي، واشتراكها في الاكتواء بالاستعمار والتخلّص منه، وعدم الاختلاف في طبيعة نتائج إعادة بناء الدولة الوطنية بعد الاستقلال. وتَدعم هذا الاختيار قضيةٌ منهجية أخرى مفادها أن «المغرب الكبير» وإن توحَّد مع الوطن العربي في العديد من الإشكاليات الضاغطة على بلدانه، لكنه ظل متميزًا منه في قضايا مفصلية بالنسبة إلى تحليل «جدلية الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة الأمّة في الوطن العربي»، ومنها تحديدًا مشكلة الأقليات الدينية، بوصفها معطى تاريخيًا واجتماعيًا مشرقيًا، وطبيعة العلاقة بكيان الدولة (القطرية)؛ إذ في الوقت الذي أبدى المشرق حساسية وتبرّمًا ملموسين إزاء الدولة القطرية، واعتبرها كيانًا مصطنعًا ناجمًا عن تجزئة الأرض منذ اتفاق 1916، اعتاد المغاربة العيش في كنف الدولة، والقبول بها، وإن اختلفوا مع نُظمها، ولم يُجمِعوا على شرعيتها. وأمّا القضية الثالثة التي تميّز المغرب من المشرق فتتعلق بالتداخل بين العروبة والإسلام، ووحدة المذهب

(1) نقصد بالمغرب الكبير الخماسي: الجزائر، المغرب، تونس، ليبيا وموريتانيا.

المالكي السُنّي الأشعري، خلافًا للمشـــرق حيث تنفصل العروبة عن الإسلام، وتتعدد المذاهب، وتتنوع العقائد. فالمُتغيرات هي التي تؤسِّـــس شرعية اختيار «المغرب الكبير، كمجال جغرافي، وموضوع علمي لمقاربة إشـــكالية الاندماج الاجتماعي وبناء مجتمع المواطَنة».

المفاهيم

يحكُمُ الموضوعَ مفهومـــان مركزيان: الاندمـــاج الاجتماعي والمواطَنة. لذلك لا بد من تحديدهما، بغية حُسن توظيفهما منهجيًا في متن الدراسة.

- ورد في لســـان العرب لابن منظور فعلُ « دَمَـــجَ يدمُج دُموجًا»، بمعنى «دخل في الشيء واستحكم فيه». فيُقال مثلًا «اندمج الشيء وادّمج»، أي «دخل في الشيء واســـتحكم فيه»[2]. ففضلًا عن التحديد اللغوي لفعل «دمج»، تُرجع معاجم العلوم الاجتماعيـــة الأصل «الإتيمولوجـــي» (Etymologique) لمصطلح «اندمـــاج» إلى اللغة اللاتينيـــة القديمة، أي Integrare، في إشـــارة إلى العمل أو التأثير الناجمين عن عملية الدّمج أو الاندماج. وإذا كان المقصود بالاندماج لغةً «الاستحكام» و«الاستواء»، وإلى حد ما « التقويم»، فهو يعني اجتماعيًا النشاط الذي يرومُ «تكوينَ مجموع أو كلٍّ» (Constituter un tout)، أو «تكملة كلٍّ بعناصر ناقصة»[3]، وهذا ما ينطبق على الأشياء، كما يَسري على المجموعات البشرية، والأشـــخاص الاعتبارية مثل الـــدول. وأمّا سوســـيولوجيًا فيُقصَـــد بالاندماج «الســـيرورة الإثنولوجية التي تمكّن شـــخصًا أو مجموعةً من الأشـــخاص من التقارب والتحوّل إلى أعضاء في مجموعة أكبر وأوســـع، عبر تبنّي قيم نظامِها الاجتماعي وقواعده»[4]. لذلك، يَستلزم الاندماج شرطين: إرادة الإنسان وسعيه الشـــخصي للاندماج والتكيف، أي التعبير الطوعي عن «اندماجيتِه»، ثم القدرة الاندماجية للمجتمع عبر احترام اختلاف الأشخاص وتمايزاتهم[5].

(2) انظر: محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، [د. ت]).

(3) انظر: http://www.toupie.org/Dictionnaire/Integration.htm

(4) http://www.toupie.org/Dictionnaire/Integration.htm

(5) http://www.toupie.org/Dictionnaire/Integration.htm

يتخــذ مفهــوم الاندمــاج الاجتماعــي فــي متــن الدراســة معنــى الســيرورة (Processus) التي تُمكِّن الأفرادَ من الانصهار فــي مجتمعاتهم، أفقيًّا بتمثّل قيمها وعاداتها وأنماط عيشــها، وعموديًّا باكتســاب هوية سياسية تعزز انتسابهم إلى مؤسســة الدولة، وتوطّد ولاءهم لها. بيد أن الدراسة تعي مركزية دور الدولة ومسؤوليتها في إنجاح هذه السيرورة أو إعاقتها، وتُشدِّد على القيمة الاستراتيجية للتنشئة السياسية، والتربية على المواطَنة، وإشاعة ثقافة المشاركة السياســية الديمقراطية في تحقيق الاندماج وتوطيدِه وتوطينــه. ومن هنا تُولي أهميةً منهجيــة واضحة للتكامل بين المعنى السوســيولوجي لمفهوم الاندماج وتصوراته السياســية، إن في تحليــل مصادر عدم اكتمــال تحقّقه في المغرب الكبير، أو بالنسبة إلى سُبل بناء المواطَنة، بوصفها طريقًا سالِكة لتجاوز الاندماج المُعوّق.

- تُعرّف المواطَنة عمومًا بأنها «المركز القانوني الذي يمُكّن الفرد من أن يُصبحَ مواطنًــا»، هذا الذي ميزته المرجعية الغربية منــذ اليونان بصفة «الانتماء إلى المدينة»، أي «مواطــن» أو «عضو المدينة»، ورَهَنت مواطنَته بالمشــاركة في انتخاب المجالس العامة، والمســاهمة في القرارات الخاصة بسنِّ القوانين والحرب والقضــاء والإدارة. والحــال أن المدلول الراهــن للمواطِن لا يبتعد جوهريًّا عن نظيره في التاريخ، حيث يُحدَّد (المواطن) بـ «الشــخص الخاضع لحماية الدولة ورعايتها، المتمتِّع بالحقوق المدنية والسياســية، والمتحمِّل في الآن معًا للواجبات إزاء مدينته، أي دولته»[6].

أمّا لســان العــرب فعرّفَ الوطنَ بالقول: «الوطن هــو المنزل الذي تقيم فيه، وهو موطِن الإنســان ومحله»[7]. وما نودّ التشــديد عليه، ونحن في صدد تحديــد معنى المواطَنة، كما تــم فهمها وتداولها في المرجعيــة العربية[8]، هو

---

(6) http://www.toupie.org/Dictionnaire/Citoyen.htm

(7) ابن منظور، لسان العرب، مج 13، ص 415.

(8) يرجع وجيه كوثراني بدايةَ صلة الفكر العربي بمفردي مواطن ومواطنة إلى القرن التاسع عشر، مستنِدًا في ذلك على نصين لكل من: رافعة رافع الطهطاوي (1801-1873) وبطرس البستاني (1819-1883). راجع: «المواطنة: المفهوم والمسار التاريخي،» مجلة التسامح، العدد 15 (صيف 2006).

التساؤل: هل اكتسَبَ المفهوم مضامينَ حقوقية وسياسية، جعلت المعنيين به والمستفيدين منه في المجتمعات يَعُون حقًّا معنى المواطَنة ويتمثّلون قيمَها في حياتهم، أم أن الأمر لا يتعدى أن يكون شعارًا يحتاج إلى اختبار في الممارسة وتوطين في الثقافة السياسية؟ لا نتردد في القول إن المواطَنة في المجال العربي، والمغرب الكبير جزء منه، لم تتجاوز بعدُ مرحلةَ الشعار، تتردد النظم في إقراره، وتناضل المجتمعات من أجل انتزاع الاعتراف به، وأنه في حاجة ماسّة ليستقيم عوده ويكتمل بناؤه. وحجّتُنا في هذا التوضيح أن «مجتمعَ المواطَنة» يُعدُّ، بجميع المقاييس، عنوان القطيعة مع «مجتمع الرعية»، وأن الحداثة في الدولة والمجتمع هي سبيل القطع مع مجتمع الرعايا والانتقال إلى مجتمع المواطنين. والحال أن نقلة نوعية من هذه الطبيعة لم تحدث في المجال الجغرافي موضوع الدراسة، أي المغرب الكبير.

الإشكالية

تَستَلهِمُ الدراسةُ إشكاليتها من مجموعة الظواهر التي طَفحت على السطح، واكتسبت أبعادًا عميقةً في المغرب الكبير مع ثمانينيات القرن الماضي. وإذا كانت الإشكالية، بتعريف معجم روبير تعني «فن إثارة المشكلات»، أي القدرة على مساءلة الموضوع، فإن الدراسة تتساءل لماذا وجد المغاربيون أنفسَهم، بعد مرور نصف قرن على إعلان الاستقلال واسترداد السيادة الوطنية، منقسمين في شأن مصادر توزيع رزقهم، غير منخرطين في صناعة قراراتهم، غير متكافئين في تدبير خيرات مناطقهم وأقاليمهم، وموزعين بين انشقاق الهوية وتعدد اللسان؟ ثم كيف نفسّر خيبة الأمل الوطنية التي ألمّت بشرائح واسعة منهم بعد أن حملوا القادة الوطنيين على أكتافهم، راجين أن تكون الدولة الجديدة الناشئة بعد الاستقلال بيتهم المشترك وملاذهم الطبيعي، وأن تتحول إلى قوة موحِّدة لبثِّ روح التلاحم والتوافق، والتمرّس على قيم الوطنية والمواطَنة في وعيهم الجمعي؟ أليست « الدولة مربية المربّين»؟ بحسب تعبير عبد الله العروي.

تنطلق إشـــكالية الدراســـة من الإقرار بـــأن الدولة عجـــزت عن تحقيق الاندمـــاج الاجتماعي في المغـــرب الكبير. فعلى الرغم مـــن المنجزات التي تحققت في ميادين كثيرة على امتداد العقود الخمسة الأخيرة، لم تستطع النظم السياســـية توفير الشروط اللاّزمة لتحقيق الاندماج بشـــقيه الأفقي والعمودي، أي التحام الأفـــراد بجماعاتهـــم واندماجهم فـــي مجتمعاتهـــم، بتمثّل القيم الجماعية، وأنماط العيش المشـــترك، وانصهارهم في الروح العامة للجماعة، واندماجهم، موازاة لذلك، في مؤسســـة الدولة، وولاؤهم لها. ولعل ما يجعل التشـــديد على عجز الدولة إشـــكاليةً جديرة بالدراســـة هي المفارقـــة التالية: فمن جهة، تمَّ الرهان بصورة شـــبه مطلقة على الدولة الناشـــئة بعد الاستقلال على قيادة المشـــروع الوطني، وأداء الأدوار المرتبطة بها في حماية تماســـك المجتمع، وصون وحدته، وتعميق عُرى تلاحُمِه وتوطيدها، بل دافعت الدولة المغاربية الحديثة نفسها عن قدرتها «الاستثنائية» على إنجاح مشروع الاندماج الاجتماعي. بيد أن الدولة المغاربية، ولعله الوجه الثاني للمفارقة، ســـرعان ما انكشـــفت محدوديةُ كفاءَتها لقيادة هذا المشروع، إذ تأكّلت شرعيتها مع العقد الثامن من القـــرن الماضي، وتضاءل مســـتوى تحكّمِها في القـــدرة التوزيعية المادية والرمزيـــة، وتكوّنت – نتيجة التوسّـــع التدريجـــي للتعليم والتغيرات الحثيثة الحاصلة فـــي نظام القيم الاجتماعية والثقافيـــة – قوى جديدة لم تعُد تُقنِعُها الخطابات المُؤَسَّسَـــة على الشرعية التاريخية والنضالية أو الوطنية، كما لم تستهوِها جاذبية الحكام، أي الشرعية الإلهامية (الكاريزمية)، بحسب تعبير فيبر. والواقع أن وتيرة التأكّل المتصاعد لشـــرعية الدولة الوطنية في المغرب الكبير، وإن ارتبطت بوضوح بالمتغيرات ذات الصلة بســـيرورة البناء الوطني الداخلي، تســـارع إيقاعها بفعل دور للعامل الدولي، خصوصًا إذا استحضرنا معطيين مركزيين، يخُصّ أولهما انخفاض عوائد النفط في الأعوام بين 1982 و1985 بالنســـبة إلى الجزائـــر وليبيا، ويتعلـــق الثاني بتفاقـــم مديونية الدول المغاربيـــة غير النفطيـــة (المغرب وموريتانيـــا وتونس)، ودخولهـــا تاليًا عشّ عنكبوت المؤسسات المالية واشتراطاتها.

الفرضية

تَنهض الدراســة على فرضية رئيســة لتفســير اســتعصاء تحقق الاندماج الاجتماعي وبناء المواطَنة، مفادُها عدم ترسُّخ ثقافة الدولة الحديثة في المغرب الكبير. فكي تســتطيع الدولة توليد التضامن العضوي اللازم لإنجاح ســيرورة الاندماج، يُشــترط فيهــا أن تكون قائمة علــى مقوّمات الدولــة الحديثة، كما حصرتها نظريات «سوســيولوجيا الدولة» في «الهوية الجماعيــة»، و«المركزَة السياسية»، و«المأسَســة»، ثم تطبيع العلاقات بين الأفراد والجماعات بوساطة المنظومات القانونية التي يُفترض فيها أن تكون موحَّدَة وعامة. فمن منطلق هذه المقوّمات، تُدافع الدراسة عن استعصاء امتلاك بلاد المغرب الكبير روحَ الدولة العصرية الحديثة التي تجعل منها مؤسســةُ المؤسسات، بتعبير موريس هوريو، وتمدّها بالقــدرة على صوغ علاقتهــا بالمجتمع على قدر واضــح من التمايز والاســتقلالية، كي تتمكن من إنجــاز وظائفها الطبيعية، وعلى رأســها تحقيق التضامن والتلاحم، وتوطين ثقافة العيش المشترك.

نُقدِّر في الدراســة، إضافة إلى ما سبق بيانه، أهمية تعزيز الفرضية الرئيسة أعــلاه وتقويتها بفرضيات مكملــة ذات قيمة منهجية في التفســير والتوضيح، أهمها: ضعف «الحداثة السياســية» في المجال السياســي والنسيج المجتمعي المغاربي، حيث ظــل الموروث التاريخي التقليدي حاضــرًا ومؤثرًا في الدولة والمجتمع معًــا، على الرغم من تأكّلــه التدريجي. يُضاف إلــى ذلك، الطبيعة التســلطية للدولة في المغرب الكبيــر، ودورها المفصلي في تعقيد ســيرورة الاندماج الاجتماعي وبنــاء المواطَنة. ولأن الاندماج المــزدوِج في المجتمع والدولة يتأسَّــس أولًا وأساسًــا على ســلطان الإرادة، ويتحقق بثقافة التوافق والتراضي والمشاركة الطوعية، حيث أعاق تسلّط الدولة إمكانات تمثّل الأفراد قيمَ جماعاتهم ومجتمعاتهم، وحــالَ بينهم وبين التصالُح مــع دولهم وتقديم الولاء لها على باقي الأنماط الأخرى من الولاءات.

بيد أن الدراســة تُنبّه في فرضية مكملة موالية على أن ثمة مؤشــرات دالّة على انطلاق سيرورة تكوّن وعي جديد حيال طبيعة العقد الاجتماعي المفترض

فيه تنظيم علاقة الدولة بالمجتمع مستقبلًا. فمن جهة، لم يعد منطق التكيف مع الأزمات وإعادة إنتاج شرعية الدولة بالترهيب والترغيب مقبولًا داخليًا، وإلى حد ما دوليًا. كما أن الدولة نفسها أدركت صعوبة استمرار هذا المنطق والحاجة إلى استبداله بثقافة جديدة، مُؤسَّسة على فلسفة مغايرة. ومع ذلك، تعي الدراسة تردُّد النظم السياسية وتلكؤَها في التعمّق في تدشين مرحلة البناء الثاني، بتعبير محمد عبد الباقي الهرماسي، بعد انسداد أفق البناء الأول الذي أعقب الاستقلال، وواكبَ سيرورة المشروع الوطني. وتميل فرضية الدراسة إلى أن ثمة وعيًا مجتمعيًا متناميًا فرضته العديد من المتغيرات، أهمها التغيّر النوعي الحاصل في نظام القيم، والقاعدة الديموغرافية الواسعة من الفئات العمرية التي ابتعدت، بحكم عامل السن، عن الأيديولوجيا الوطنية التي هيمنت في العقود الخمسة الماضية، والثقافة الجديدة التي أصبحت للاقتصاد والسياسة والاجتماع المدنيِ عمومًا. وتقدِّر الدراسة، في هذا الإطار، أن يتعاظم مستوى المطالبة بالمواطنة، ويتعمّق وعيُ أهميتها، وتتوطّد المساعي الهادفة إلى تحقيقها في الوعي (الثقافة) والممارسة.

المنهج

يتقاطع في موضوع «الاندماج الاجتماعي وبناء مجتمع المواطَنة في المغرب الكبير» أكثر من حقل معرفي؛ فالإجابة عن الأسئلة المؤسِّسَة لإشكالية الدراسة تستدعي وجوبًا حقولًا معرفيةً متجاورةً ومتكاملة، من قبيل علم السياسة، وعلم الاجتماع السياسي، والسوسيولوجيا التاريخية، وعلم اجتماع المعرفة؛ ففي الواقع يستتبع تشابُكُ الحقول المعرفية تشابُكَ المناهج والمقاربات. لذلك، تعتمد الدراسة ثلاث مقاربات أو ثلاثة مداخل منهجية لمعالجة الموضوع.

يتعلق **المدخل الأول** بمقاربة «السوسيولوجيا التاريخية»، حيث يُستحضر التاريخ، لا بوصفه سلسلة من الوقائع، وإنما بوصفه صيرورة. لذلك، تفيدنا السوسيولوجيا التاريخية في فهم مدى امتداد إرث الدولة السلطانية (المخزنية)

ودرجة استمراره في أحشاء الدولة الحديثة في المغرب الكبير، وتُعيننا تاليًا على الاقتراب من مصادر استعصاء تحقيق الاندماج الاجتماعي وبناء مجتمع المواطَنة في المغرب الكبير. في حين يخص المدخل الثاني مقاربة «التحديث والتحديث السياسي» خصوصًا. وفي موضوع الدراسة، نلمس القيمةَ المنهجية لهذا المدخل في قدرته على إمدادنا بالعناصر المفسِّرة لاستعصاء التحديث الذي راهنت عليه الدولة القطْرية في المغرب الكبير في تحقيق الاندماج الاجتماعي وبناء مجتمع المواطَنة. وأمّا المدخل الثالث فيُحيل على مقترب «الثقافة السياسية» بوصفها مجموعة من القيم والعادات والاستراتيجيات ذات الصلة بممارسة السلطة ومعارضتها. ويسمح لنا هذا المفهوم بالولوج إلى عوالم اشتغال الدولة القطْرية في المغرب الكبير، أي كيف تفكر، وتبادر، وتقارب الشأن السياسي؟ ثم كيف تؤسس شرعيتها، وتعيد إنتاجها؟ وكيف تتعامل مع باقي مكوّنات الحقل السياسي والمجال الاجتماعي والثقافي؟ والواقع أن مقترب الثقافة السياسية لا يمدنا بعناصر فهم ديناميات اشتغال الدولة، بحسبها الجهاز العَصبي في تفسير استعصاء تحقيقَ الاندماج وبناء مجتمع المواطَنة فحسب، بل تساعدنا كذلك في إدراك درجة وعي المجتمع، وطبيعة تنشئته السياسية والاجتماعية.

مصادر الدراسة ومراجعها

تسجل الدراسة ندرةَ الكتابات ذات الصلة المباشرة بالموضوع، نظير غزارة الأدبيات المهتمة بالمغرب الكبير من زاوية العلوم الاجتماعية والإنسانية. لذلك، نقترح تنميطًا للكتابات التي نرى أولويةَ الاعتماد عليها في مقاربة موضوع «الاندماج الاجتماعي ومجتمع المواطَنة في المغرب الكبير».

يهمُّ النمط الأول الكتابات المندرجة ضمن ما يسمّى «السوسيولوجيا الاستعمارية» التي على الرغم من خلفياتها الأيديولوجية (الأيديولوجيا الاستعمارية)، فإنها كانت زادًا مرجعيًّا لا غنى عنه لفهم الظواهر الماكرو - اجتماعية للمغرب الكبير قبيل دخول الاستعمار وإبانه. وأمّا النمط الثاني فيخصُّ كتابات النخبة الوطنية التي تولت تحديدًا الردّ على السوسيولوجيا

الاستعمارية. وتكمن قيمتها المنهجية في تقديمها صورةً مغايرة عن تلك التي روَّجتها الكتابات الاستعمارية حيال الظواهر الماكرو - اجتماعية لبلاد المغرب، ومنها تحديدًا الدفاع عن وجود هوية جماعية وشخصية تاريخية للمغرب، ودور الإسلام في التوحيد والتماسك الأيديولوجي والاجتماعي، وقِدَم الدولة في بلاد المغرب، وتكامل العنصرين العربي والأمازيغي في بناء الوحدة الوطنية والهوياتية. في حين يرتبط النمط الثالث بالأدبيات الحديثة التي صاحبت تطوّر الدولة القطرية في المغرب الكبير، إن من داخل حقل العلوم الاجتماعية في الغرب أو بما أنتجه علماء الاجتماع العرب.

تقودنا العناصر المنهجية، المبيّنة أعلاه، إلى صوغ سؤالين مفصليين: لماذا جاء الاندماج الاجتماعي في المغرب الكبير معوَّقًا، وما هي مصادر إعاقته؟ وهل تصلح المواطَنة أن تكون سبيلًا سالكًا للاندماج الاجتماعي، وكيف؟

أولًا: الاندماج الاجتماعي المُعوَّق

تُرجع الدراسةُ أسبابَ العجز عن تحقيق الاندماج الاجتماعي في بلاد المغرب إلى ثلاثة مصادر، تتبوَّأ الدولة في نطاقها مركز الصدارة. يتعلق **أولها** بضغط الإرث التاريخي، ودوره في تعقيد سيرورة الاندماج الاجتماعي بعد الاستقلال. وتميّز الدراسة، في هذا الصدد، بين نصيب إرث «الدولة السلطانية»، والتأثيرات العميقة للمرحلة الاستعمارية (**أولًا**)، في حين يخُصّ **المصدر الثاني** التأكّل التدريجي لشرعية الدولة، وعدم قدرتها على صوغ علاقة متوازنة ومتصالحة مع المجتمع (**ثانيًا**). وأمّا **المصدر الثالث** فيرتبط بتطوّر الإمكان البشري، أي التحوّلات العميقة الحاصلة في المنظومة القيمية والثقافية للمجتمعات المغاربية (**ثالثًا**).

1 - ضغط الإرث التاريخي

تتمتع بلاد المغرب بكثافة تاريخية تجعل ماضيها مستمرًا في حاضرها،

بتعبير عبد اللــه العروي[9]. ولأن التاريــخ هو الذاكرة الجماعيــة بامتياز، ظل يمارس ضغطه بانتظام، وبطريقة تكاد تكون حاسمة في بعض الأحيان. لذلك، تشكّل العودة إلى التاريخ قضية منهجية بالغة الأهمية لتفسير أحد مصادر عجز الدولة الوطنية عن تحقيق الاندماج الاجتماعي في المغرب الكبير. بيد أن بلاد المغرب التي تجـرُّ وراءها أكثر من ثلاثة آلاف عــام وقرونًا عديدة من التاريخ المكتوب، لا تسمح باســتحضار تفاصيل وقائع هذا التاريخ، وما يهمّنا تحديدًا هو فهم كيف جعلت سلطة الموروث التاريخي، بشقيه الاجتماعي والسياسي، الدولة الوطنية في المغرب الكبير عاجزة عن توليد التضامن والتلاحم اللاّزمين للاندماج.

2 – امتداد روح الدولة السلطانية

لا يختلــف اثنان في أن الدولــة المغاربية الحديثة التــي أعيد بناؤها بعد الاســتقلال، مَدينَةٌ لتاريخها القديم (ما قبل ظهور الرأســمالية وتوسّع الحركة الاســتعمارية)، ومرتهِنة، إلى حد بعيــد، بالتأثيرات البنيويــة العميقة للمرحلة الكولونيالية. ولأن ســيرورة تكــوّن الدولة في البلدان العربيــة عمومًا لم تكن طبيعية، وعرفت تعقيدات خلافًا لنظيراتها في فضاءات حضارية وثقافية مغايرة (الغرب)، جــاء البناء الحديث للدولة هجينًا، يجمع بيــن روح التقليد ومظاهر التحديث. وحيث إن الدراســة أكــدت فرضية ضعف توافــر مقومات الدولة الحديثة في بلاد المغرب، فإن امتداد روح الدولة الســلطانية، أو المخزنية، كما نعَتتها بعض الأدبيات[10]، ظل حاضرًا ومؤثرًا بشــدة فــي أداء الدولة الوطنية، والأكثر فاعلًا سلبًا في علاقة الدولة بالمجتمع.

يميّــز علماء الاجتماع في البلــدان العربية بين صنفين مــن الدول، هما: الدولة التقليدية والدولة السلطانية. سبقت الأولى الحقبة الاستعمارية، في حين

(9) انظر: عبــد الله العروي، **مجمــل تاريخ المغــرب**، ط. 6 (بيروت؛ الــدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ج 2، ص 30.

(10) من أدبيات كثيرة، يمكن الإحالة على: محمد عبد الباقي الهرماســي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 11 وما بعدها.

تحيل الثانية على دولة الخلافة. وأمّا دلالتها في فقه السياسة الشرعية فتعني «الدولة القائمة سلطتها على الشرعية الدينية والمتكوّنة بمقتضى التولية»[11]. ولأن المعرفة، كما يقول فيبر، انتقائية بطبيعتها، سيكون من الأولى التركيز على ما له قيمة مضافة لفهم ضغط روح الدولة السلطانية على وظائف الدولة المغاربية الحديثة، وفي مقدمها وظيفة توليد التضامن والتلاحم لإنتاج الاندماج وتوطيده.

تجدر الإشارة إلى أن الدولة السلطانية ظلت تستمد مشروعيتها من الدِّين الذي كوّن رابطة التلاحم والتضامن بامتياز. ولعل هذا المعطى السوسيو - تاريخي هو الذي يفسر ديمومة الدولة السلطانية في التاريخ على الرغم من تغيّر السلاطين والأمراء المتعاقبين على السلطة. ومع ذلك، تكمن المفارقة في أن هذا النمط من الدولة، وإن استمرَّ قائمًا لقرون، ومحافظًا على وحدة البلاد وسلامة الثغور بالتعبئة والجهاد، عزَّ عليه بناء مَركَزة سياسية، أي تكوين هوية سياسية ينتظِمُ فيها الجميع، ويَدينون لها بالولاء. لذلك، لم تمُكّن الشرعية الدينية الدولة السلطانية من بسط سيادتها على كامل تراب أمصارها، إن على صعيد القانون والتشريع، أو على مستوى الأمن والتنظيم، فبقيت وحدتها الدينية غير متطابقة مع وحدتها السياسية والترابية، ما ساعد في تنامي قوى محلية متفاوتة الأوزان إلى جانب القوة المركزية المفترضَة للدولة، قبل أن يتكون شعور ممانِع، إن لم يكن مقاومًا للسلطة المركزية (الدولة السلطانية)، يرفض الانصياع، ويتوق إلى التحرر.

ليس القصد من تأكيد ضعف الرابطة السياسية بين المركز والأطراف في نطاق الدولة السلطانية إعادةَ إنتاج أطروحات المدرسة الاستعمارية (الانقسامية وغيرها)، فهذا ما تستبعده الدراسة جملة وتفصيلًا؛ فغرضنا المنهجي إبراز

---

(11) انظر: عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الوطن العربي وأزمة الشرعية،» في: أزمة الدولة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارنيغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 316.

فكرة تأسيسية مفادها أن الدولة السلطانية، من حيث جوهرها، لم توفّر شروط ميلاد هوية سياسية، على الرغم من محافظتها على وحدتها الدينية والروحية، وإلى حد ما الوحدة الاقتصادية لمجموعاتها الاجتماعية[12]. وتوخيًا للتوضيح أكثر نُشير إلى أن التناضد بين الوحدات المسمّاة «اللّف» في المغرب الأقصى أو «الصّف» في كلٍّ من تونس والجزائر، والسلطة المركزية، وإن اعتمدته السوسيولوجيا الاستعمارية نموذجًا لاتهام المجتمعات المغاربية بالانقسامية، ونفي أي قيمة عن الحكم المركزي (الدولة)، فإن الواقع يجانب هذا الاستنتاج، لأن «الانقسامية السياسية» ظلت مع ذلك مدعومة بوحدة دينية ومعيارية، ومعبّأة بروح تضامنية، تتوهّج كلّما داهمتها نوائب الخطر الخارجي، وإلّا بماذا يمكن تفسير ميلاد دول قوية كبرى وسقوطها، أفرد لها العلامة ابن خلدون نصًا خالدًا ضمَّ بين دفّتيه تأريخًا بليغًا لمراحل تعاقبها في الزمن (المقدمة)[13].

تسعفنا جدلية «القطيعة والاستمرار» - التي ميّزت كتاب العروي العُمدة، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، وأعاد استثمارَها لقراءة تاريخ المغرب - في تأكيد أن روح الدولة السلطانية ظلت ممتدّة ومستمرة في أحشاء الدولة الوطنية الحديثة، أي الدولة الناشئة بعد الاستقلال، وأن على الرغم من التغيرات العميقة التي طاولت الدولة التقليدية (السلطانية) قبل الاستعمار وإبانه[14]، إلا أن كثيرًا من مقوّمات الموروث السلطاني ظلّ حاضرًا وفاعلًا في قدرة الدولة الحديثة على صوغ علاقة جديدة مع المجتمع، تَنهَل من مقتضيات الاجتماع

---

(12) الهرماسي، ص 15.

(13) نفكر في دولتي المرابطين (1079-1145) والموحدين (1130-1269)، والعصبيات القبلية التي كانت في أصل تأسيس ولايات قائمة الذات، مثل قبائل «كتامة» و«صنهاجة» و«مصمودة». للاطّلاع أكثر، راجع: عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار القلم، 1981).

(14) يتوقف عبد الباقي الهرماسي عند التحويرات التي شهدتها الدولة الوسيطة بالمواصفات التي حددتها النظرية الخلدونية، فتحولت إلى دولة باتريمونيالية (Etat patrimonial) في القرن التاسع عشر، حين تحول النفوذ المركزي إلى نوع من «السيطرة الباتريمونيالية»، مستبدلة قيادتها القبلية بجيش نظامي، كما أدخلت تغييرات نوعية على الأجهزة الإدارية وأنظمة ملْكية الأرض وتدبيرها. راجع مؤلفه: الهرماسي، ص 19 - 25.

السياسي والمدني العصري. فمَن منّا مثلًا يستطيع تجاهل استمرار مستوى القيم والأعراف التقليدية في حياتنا العامة، وتوجيهها لسلوك مكوّنات وازِنة من نسيجنا الاجتماعي، كما هي حال «الثأر» و«العار» والتضامن بفعل قرابة الدم والاحتماء بالعائلة والقبيلة. لذلك، وفي سياق امتداد هذا الموروث في البناء الجديد للدولة الوطنية، تعذّر على هذه الأخيرة ترسيخ الشعور بها بوصفها كيانًا في وعي الناس، وصعُب عليها خلق التضامن والتلاحم اللاّزمين لجعل الولاء لها أولوية تعلو على باقي الولاءات الأولية القائمة والمألوفة.

3 - شقوق المرحلة الاستعمارية

لم تعجز الدولة المغاربية الحديثة عن التخلص من الموروث السلطاني فحسب، بل ضعفت إرادتها في نزع روح المرحلة الاستعمارية عن قوانينها، ومؤسساتها الجديدة. وعلى الرغم من الخطابات التعبوية الجياشة للنخب الوطنية عقب استقلال بلاد المغرب في مستهل خمسينيات القرن الماضي، وتشديدها على التخلص من نير الاستعمار وتشييد أوطان جديدة، حرة وذات سيادة، إلا أن تجارب الأقطار الخمسة كشفت عن استمرار الشُّقوق التي عمّقها الاستعمار في النسيج الاجتماعي والثقافي، وغدا عصيًا على النخب الحاكمة تضميدها على امتداد خمسة عقود.

يتميز الاستعمار في بلاد المغرب عن نظيره في المشرق باستهدافه الهوية، وما يرمز إليها من دين وقيم ولغة وتعليم، وليس تجزئة الأرض وتقسيمها كما حصل في بلاد الشام. ولأن إعادة بناء الشخصية الجماعية أعقد من استرداد وحدة التراب، فعلت شقوق السياسة الاستعمارية فعلَها في إضعاف لُحمة المجتمعات المغاربية، وتعقيد إمكانات تلاحم المغاربة واندماجهم في منظومة قيمية وثقافية واحدة. بل إن الاستقلال الذي ناضل الجميع من أجل انتزاعه سرعان ما فتح الباب أمام رؤى متباينة، وأحيانًا متنافرة، لإشكالية البناء الوطني، من حيث فلسفته واستراتيجيته ووسائله وشركاؤه. لذلك، كان طبيعيًا أن تتناسل النعوت النقدية لطبيعة الاستقلالات ونوعية النخب السياسية التي قادت

مفاوضاتِها، ووقَّعت اتفاقاتها، فاعتبرها بعضٌ «استقلالات مصادَرة»، في حين وَسمها آخرون بـ «خيبة الأمل الوطنية»[15]. وفي جميع الأحوال، قدمت العلوم الاجتماعية على مدار العقود الخمسة المنصرمة مساهمات كمية واضحة لتعرية الظاهرة الاستعمارية وإبراز مفعولها العميق على البُنى العامة لبلاد المغرب.

سيكون مجديًّا، من الناحية المنهجية، التشديد على المجالات التي مسَّها الاستعمار، فأثَّر فيها سلبًا، وأضعف قدرتها على ضمان استمرار روح التلاحم والتضامن مُنبثّة في المجتمع، أو في علاقة هذا الأخير بما يرمز إلى كيان الدولة ويرتبط بمؤسساتها. ففي الجزائر مثلًا، حيث عُمِّرَ الاستيطانُ قرنًا وأكثر من ثلاثين عامًا (1830-1962)، جهدت السياسات الاستعمارية لتقطيع أواصر المجتمع، وإزاحة جميع الوسائط التي تلحَم الدولةَ بالمجتمع، من جمعيات وزوايا ومراكز النفوذ الرمزي التي كانت طاقات مهمة من الأرصدة التقليدية للمجتمع الجزائري، مولِّدَةً بذلك فجوة عميقة بين الدولة والمجتمع، بل أدخلت فكرةَ الدولة نفسها دائرة التواري والضمور. وحتى حين استبدلت فرنسا مفهومَ الاستيطان بمصطلح «الحماية»، عند احتلال تونس أولًا (1881)، والمغرب الأقصى لاحقًا (1912)، لم تتوقف عند الإجهاز على جميع ما يرمز إلى هوية المغاربة وشخصيتهم التاريخية. فحصَل ذلك حين حرّضَت على التجنيس في تونس من خلال مراسيم «مورينو» في عام 1923، واستصدرت الظهائر البربرية في عام 1930، لتمزيق الوحدة الوطنية للمغرب الأقصى، أي فصل المكوِّن الأمازيغي عن صِنوه العربي[16]. والواقع أن شقوق المرحلة الاستعمارية لم تخلخل النسيج الاجتماعي لبلاد المغرب الكبير فحسب، بل سعت أيضًا إلى إعادة بنائها على ثنائيات لم تتخلص منها حتى اليوم: ثنائيات في الاقتصاد، وفي هندسة المجال الترابي، وفي اللغة، وفي التعليم، وبداخل

---

(15) التعبير من استعمال Hélé Béji، راجع مؤلفها: Hélé Béji, *Désenchantement national: Essai sur la décoloniation* (Paris: F. Maspero, 1982), p. 157.

(16) قارن: محمد عابد الجابري، «يقظة الوعي العروبي في المغرب العربي: مساهمة في نقد السوسيولوجيا الاستعمارية،» في: تطور الوعي القومي في المغرب العربي، كتب المستقبل العربي؛ 8 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 49.

النخبة. فلو أخذنا التغييرات العميقة التي مسّت المجال الترابي لأدركنا حجم الشقوق التي خلّفتها المرحلة الاستعمارية في عموم بلاد المغرب الكبير، الشقوق التي كان لها بالغ الأثر في إعاقة اكتمال سيرورة الاندماج الاجتماعي بعد الاستقلال. إذ أسست فرنسا في كل من المغرب والجزائر وتونس تصوراتها لإعادة بناء المجال على نتائج الأبحاث التي راكَمتها السوسيولوجيا الكولونيالية على مدار سنوات من العمل الميداني، والتي قادتها إلى اقتناع أن إنشاء ثنائيات مجالية متناظِرة ومتعارضة من حيث الإمكانات المادية والبشرية المتاحة: سهولًا خصبَة بثرواتها ومجهّزة بالوسائل العصرية المتاحة وقتئذ، يراقبها القادة العسكريون والمدنيون الفرنسيون، وبوادي وأريافًا مهمّشة تفتقر إلى الحدّ الأدنى من سبل العيش، ومحصورة في الجبال ومقطوعة عن الحواضر والمدن. فهكذا، أفضت هذه التغييرات المجالية العميقة إلى نتيجة مشتركة بين بلاد المغرب، وإن تفاوتت في درجة حِدّتها من قطر إلى آخر، قِوامها انشطار البلاد إلى بلدين، وانقسام المجتمع إلى مجتمعين. ففي المغرب الأقصى، على سبيل المثال، كرّست المدرسة الاستعمارية ثنائية «المغرب النافع/ المغرب غير النافع» لتحدث بذلك شرخًا اجتماعيًا واقتصاديًا[17]. فالمغرب النافع هو مغرب السهول والأراضي الزراعية الخصبة، ومغرب التحديث الاستعماري، والمغرب الناطق بلسان المستعمِر، المشبَع بثقافته. وأمّا المغرب غير النافع فمغرب «الكتلة البربرية»[18] والأهالي المعزولين في الأراضي والمجالات الترابية المُقفَرَة.

يتكامل مع اختلال بنية المجال مشكلة توزّع اللسان وتعدّده، وأحيانًا تعقّده وتشوّهه، كما حدث في الجزائر. فإذا كانت الدراسة تعي ضرورة الفصل بين اللغة أو اللغات والقيمة المضافة لتعلّمها واستثمارها في ولوج

(17) انظر: محمد الناصري، «مراقبة المجال أو تنمية؟ مأزق السلطة منذ قرن،» في: آلان روسيون [وآخ.]، التحولات الاجتماعية بالمغرب (الدار البيضاء: إصدارات مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، 2000)، ص 15-64.

(18) التعبير من استعمال روبير مونتاني (Robert Montagne). يُراجع مؤلفه: Robert Montagne, *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc, essai sur la transformation politique des berbères sédentaires (groupe chleuh)* (Paris: F. Alcan, 1930).

مجتمــع المعرفة، وبيــن الأيديولوجيا التي تســتغلها (اللغــة) لخلق أوضاع سياســية وثقافية، فأقل ما يُقال عنها أنها تضعف حَبلَ الاندماج، وتســاهم في انشــقاق الهوية، فإنها تعني في الآن نفسه مفعول اســتنبات «الفرنكوفونية» في المجال اللغوي والثقافي المغاربي، والتحديات الناجمة عنها لإعاقة ســيرورة اندماج مجتمعاته وصون وحدة هويتها. ولئن أخفقت فرنسا في اجتثاث اللغة العربيــة ومحوها، أو على الأقل إرجاعها إلــى الخلف، كما حدث في الدول الأفريقية جنوب الصحراء، فإنهــا خلقت واقعًا لغويًا وثقافيًــا مركّبًا، تتعايش اللغة الفرنسية في نطاقه إلى جانب اللغة العربية الأم، إن لم نقل أنها «أحرزت نجاحات هائلة في مجال تحقيق هدف الاغتصــاب اللغوي والثقافي»، بدليل أن «لسان فرنســا ما زال حتى الآن لســان الإدارة» في عموم بلدان المغرب، و«لســان التعليم فيها من الطفولة حتى الكهولة، ورأس المــال الأمثل لتنمية الموقــع الاجتماعي!»[19]. وجديــر بالذكر أن ثنائيــة اللغة اســتلزَمت ثنائيةَ التعليم، ومعًا أنتجا ثنائيــة النخبة وتوزّعها بين مرجعيتين في التكوين والتفكير في بناء المســتقبل. لذلك، كان مفعول هذه الثنائيات (الشقوق) عميقًا، وعُسر التخلص منها عائقًا حقيقيًا أمام إنجاز الدولة المغاربية الناشــئة بعد الاستقلال وظيفةَ الاندماج الاجتماعي وبناء المواطَنة.

ثانيًا: التضاؤل التدريجي لمستوى الشرعية

يُؤسَّــس مفهوم «الشــرعية»، كما نعتمده فــي هذا المقــام، على عنصر «المقبولية»، أي «قبول الأغلبيــة العظمى من المحكومين لحاكِمِهم»، إمّا بدافع معتقد ديني وإمّا اســتنادًا إلى موروث تاريخي أو إعجابًا بالخصال الجاذبة في شــخصيته. وأمّا المقاصد المعزِّزَة للمقبولية فيحصرها المحكومون في رعاية الحاكم لمصالحهــم، وتوفير الأمن والأمــان لهم[20]. بيــد أن «المقبولية» قد

---

(19) انظر: عبد الإلــه بلقزيز، محرر، الفرنكفونية: أيديولوجيا. سياســات. تحدّ ثقافي - لغوي: حلقة نقاشية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 20-21.

(20) قــارن: ســعد الدين إبراهيــم، «مصادر الشــرعية في أنظمــة الحكم العربيــة،» في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ط. 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 404.

تترادَف مع « الرضا»، أو تفتقر إليه، لأن الرضا يتولّد حين يشــعر المحكومون بالإشباع ممّا قدم إليهم حاكمهم من إنجازات، ووفّر لهم من فرص وإمكانات. والحقيقة أن الشرعية تظل ناقصة إذا لم تُدعَّم المقبولية بالرضا وتتكامل معه.

تَدين العلوم الاجتماعية الحديثة بالفضل الكبير لعالِم الاجتماع الألماني ماكــس فيبــر (1854-1920) الــذي أصّل المفهــوم ومكّنه من الاســتقامة العلميــة[21]. فالنظام الحاكم يكون شــرعيًا حين يشــعر مواطنــوه بأنه صالح ويســتحق التأييدَ والطاعة[22]، وهذا ما أعاد تأكيــده كارل دويتش (K. Deutsch) (1912-1992)[23] حين ربط الشــرعية بالقدرةَ على تحقيق النتائج، ومراكمة المكاســب، التي تُذكي قبولَ الناس، وتولّدُ رضاهم، وتعمّــق ولاءَهم للدولة والسلطة.

ثمة مفصلان من شــأنهما أن يساعدا في توضيح واقع الشرعية والتضاؤل التدريجي لمستواها في بلاد المغرب. يُشــير أولهما إلى تعدّد مصادر الشرعية وتداخلها: بين شرعية مؤسَّسة على الدِّين والتاريخ، وإلى حد ما الطابع الجاذِب في شــخص الحاكم، كما هي حال المغرب الأقصى، أو شــرعية مستندة إلى التاريخ الوطنــي وجاذبية الرئيس في حالــة تونس[24]، ثم شــرعية ثورية مبنية على روح المقاومة ومعزَّزة بالثمن المؤدى للانتصار على المســتعمِر في مثال الجزائر. وأمّا المفصل الثانــي فينبّهنا على الصعوبة التــي تعترض المغاربيين، وتحجِب عنهــم إمكانية التمييز بين الدولة، بحســبها إطارًا للعيش المشــترك،

(21) من مؤلفاته الكثيــرة، نحيل على بعضهــا: Max Weber: *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, et *Le Savant et le politique*, [traduction de l'allemand par Julien Freund]; introduction par Raymond Aron (Paris: Union générale d'éditions, 1963), p. 186.

(22) إبراهيم، «مصادر الشــرعية في أنظمة الحكــم العربية،» في: أزمــة الديمقراطية في الوطن العربــي، ص 404. وللاطّلاع علــى بعض أفكار فيبر في موضوع الشــرعية، نحيل علــى: عبد الواحد العلمي، «مصادر الشرعية وأنواعها في السوسيولوجيا السياسية لماكس فيبر،» مجلة التسامح، العدد 20 (2008).

(23) K. W. Deutsch, *The Nerves of Governments: Models of Political Communication and Control* (New York: Free Press, 1963).

(24) يمكن الحديث عن وجود جاذبية لكل من الملك محمد الخامس في المغرب الأقصى حتى عام 1961، والرئيس الحبيب بورقيبة في تونس حتى لحظة عزله في عام 1987.

والنظام السياسي السائد، أي السلطة الحاكمة، وتجعلهم يخلطون بين الاثنين، بل يصير عصيًّا عليهم وعي المسافة التي تفصل الدولة عن ممارسي السلطة بالنيابة عنها.

تشترك بلدان المغرب الكبير، ولا سيما الأقطار الثلاثة: المغرب والجزائر وتونس، في الخصائص الجوهرية المميزة لشرعية نظمها السياسية. إذ تكاملت، بصورة كبيرة، في مصادر بناء الشرعية، ومآل تطوّرها ومساره، على الرغم من بعض التفاصيل التي ميّزت كل قطر من الآخر. والحقيقة أن المملكة الليبية أولًا (1951 - 1969) والجماهيرية لاحقًا (1969-2011)، ولا موريتانيا اختلفتا عن باقي بلاد المغرب من زاوية الشرعية ودورها في تفسير عجز الدولة عن تحقيق الاندماج الاجتماعي.

1 - الشرعية الوطنية واستمراء النخبة

أسست النخب الوطنية في كلٍّ من المغرب والجزائر وتونس شرعيتها على تاريخ الكفاح الوطني، وما راكمت من نضالات وتضحيات مكّنتها من تقديم نفسها ممثلًا وحيدًا لتطلعات الناس وآمالهم. وأمّا في ليبيا فتحالف الأمير محمد إدريس السنوسي، حفيد مؤسس الحركة السنوسية، مع بريطانيا لجلب الاستقلال في عام 1951، مدعَّمًا ببعض الزعماء الطرابلسيين المنفيين في مصر[25]، وما يشابه الأمر نفسه حدث في موريتانيا، حيث شرعت فرنسا، وتحديدًا شركة مناجم الحديد الموريتانية «ميفرما» منذ عام 1958 في تهيئة استقلال هذا البلد، وتعيين من يقوده من النخبة (المختار ولد داده)[26]. نحن إذًا أمام نُظم سياسية تستمد شرعيّتها جميعًا من حقبة النضال الوطني، وإن تباينت تجاربها في جلاء الاستعمار واسترداد السيادة.

---

(25) انظر: علي عبد اللطيف احميدة، «دولة ما بعد الاستعمار والتحوّلات الاجتماعية في ليبيا،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (أيار/ مايو 2012)، ص 6.

(26) للاطّلاع على بعض تفاصيل هذه المرحلة، راجع: محمد سعيد أحمد، **موريتانيا بين الانتماء العربي والتوجه الإفريقي: دراسة في إشكالية الهوية السياسية، 1960-1993** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 125 وما بعد.

لم تؤسس الشرعية الوطنية في بلاد المغرب الكبير على ما سمّاه دويتش شرعية الأصول التي تقضي بأن يستمد الحاكم سلطته من وثيقة الدستور[27]، بل نظرت النخب القائدة للنضال الوطني إلى الشرعية باعتبارها معطى مسلمًا به، ومتفقًا ضمنيًا على حيازته. ففي المغرب الأقصى اعتبرت الملكية حقبة الحماية (1912-1956) مجرد قوس أوقف قيادتها للبلاد، سرعان ما استعادت أحقيتها في ممارسة السلطة عقب الإعلان عن الاستقلال. صحيح أن الحركة الوطنية، بمختلف روافدها، تصدّرت مقاومة المحتَل، وتوافقت مع الملكية في شأن شعار الاستقلال في عام 1944، منتزِعة بذلك شرعيتها النضالية، لتطالب تاليًا بأحقيتها في أن تكون طرفًا في ممارسة السلطة، غير أن الملكية سرعان ما حسَمت هذا الجدل، مشدِّدةً على أن «سيادة البلاد تتجسم في الملك الذي هو الأمين عليها والحفيظ لها»[28]. ومنذئذ شهد المغرب توترًا مزمنًا بين الأحزاب سليلة الحركة الوطنية (نعني حزبي الاستقلال والاتحاد الوطني للقوات الشعبية أولًا، ثم الاتحاد الاشتراكي لاحقًا)، والملكية، وهو في الحقيقة صراع في شأن الشرعية، وسُبل التعبير عنها. وأمّا في تونس فتباينت الوضعية نسبيًا، حيث لم تكن الملكية (الباي) قوية ولا قديمة بحجم قدم نظيرتها في المغرب، الأمر الذي يَسّر للحزب الدستوري الجديد ظروف إزاحتها في عام 1957، وإعلان نفسه مجسِّدًا للشرعية الوطنية، ومُعبِّرًا عن آمال التونسيين كافة، ولا سيما أنه اجتمعت في شخص زعيمه الحبيب بورقيبة جميع مقومات القائد الوطني المُلهَم. وأما في الجزائر، فمكّنت مفاوضات «إيفيان» الشهيرة (1960-1962)[29] المجموعة المهيمنة في جبهة التحرير الوطني من انتزاع شرعية التمثيل وقيادة مشروع إعادة بناء الدولة بعد الاستقلال. وهكذا، دخلت بلاد المغرب الكبير

---

(27) نقلًا عن: غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 48.

(28) ورد هذا التشديد في ما سمّي «العهد الملكي» الذي وردت مجمل عناصره في الخطاب الملكي لـ 8 أيار/ مايو 1958.

(29) هي المفاوضات التي أفضت إلى توقيع «اتفاق إيفيان»، وإقراره في الاستفتاء في عموم التراب الجزائري. للاطّلاع على نص الاتفاق، انظر: *Le Monde*, 20/4/1962, ou *Elmoujahid*, 19/4/1962.

مجتمعةً حقبة تكريس شــرعية غير مؤسســة على وثيقة أساسية تعكِس توافق المجتمعــات ورضا أبنائها (شــرعية الأصول). إنها شــرعية الواقع النضالي، الممزوجــة بالدِّين (المغــرب)، والتاريخ وكاريزما القــادة. ومع ذلك، لا بد من الإشــارة إلى أن سياق الحماســة الوطنية وفرحة جلاء المستعمِر والآمال الكبيرة المعقودة على المرحلة الجديدة، خلقت نوعًا من الاصطفاف التلقائي وراء رموز الشــرعية الوطنية، سرعان ما أصيب بالضمور وفقدان الجاذبية بعد أعوام معدودة فحسب، بفعل السلطة ومثالب ممارستها.

عيب الشــرعية الوطنية ليس في أنها وُلــدت وهي تفتقد ميثاقًــا يُقوِّيها ويوطِّد قبولَ النــاس بها؛ فخبــرات الثورات والحــركات التحريريــة تنبِّهنا على أن الغلبة محكومة دائمًــا بميزان القوى، وأن الظفر بالقِســمة يكون من نصيب الأقوياء من المنتصرين، لكن كبيرتها، أي الشــرعية الوطنية، أن نخبها استطابت لذَّتها فاستطالَت عمرها، وتنكّرت، بفعل سلطان السلطة، لالتزاماتها في الوســاطة والتمثيل والإنجاز: أوليســت جبهــة التحريــر الوطني قابضة على زمام الحكــم في الجزائر منذ عــام 1962 وإلى غايــة اليوم (2012)، على الرغم من الأزمــات التي هزّت كيانها أكثر من مرة؟ وتنســحب المعاينة نفسها على حزب الدســتور الجديد، وبعده التجمع الدســتوري الديمقراطي (1988)، قبل أن ينهار فــي 14 كانون الثاني/ ينايــر 2011، ويُصفّى بحكم قضائــي (9 آذار/ مــارس 2011). وأمّا في المغرب الأقصــى، وعلى الرغم من إقرار التعددية الحزبية منذ صدور أول دســتور للبلاد (14 كانون الأول/ ديســمبر 1962) فظلت المعارضة الوطنية خارج السلطة قرابة الأربعين عامًا (1960-1998). إلى ذلك، دخلت ليبيا منذ ســقوط الملكية في عام 1969 وحتى انهيار نظام الجماهيرية (2011) مســارًا سياسيًا يصعُب إيجاد تصنيف سياسي له في معاجم النظم السياسية المعاصرة. وأمّا موريتانيا فابتُليت بظاهرة العسكر، حيث شهدت منذ إعلان استقلالها في عام 1960 سبعة عشر انقلابًا عسكريًّا، أضعفت البلاد وأفقرت العباد.

2 - تضاؤل شرعية الإنجاز

تقوم شـــرعية الإنجاز على التقليل من أهمية شـــرعية الأصول؛ فالحاكم هنا لا يُنظَر إليه من زاوية وصوله إلى الســـلطة، بقدر ما يُســـأل عن الإنجازات التي حققها وهو يمارس الســـلطة. ففي عموم البلدان العربية، والمغرب الكبير جزء منها، كثيرًا ما ضُخّمت شرعية الإنجاز، عبر التحكّم في الإعلام والتسويق المفرط لصورة الحاكم، وأهمِلت شرعيتا الأصول والتمثيل، أو على الأقل قلّل من أهميتهما. والواقع أن جميع النظم غير المؤسَّســـة على الشـــرعية العقلانية، بتعبير فيبر، تجد فـــي التلاعب بالحديث عن الإنجازات وســـيلةً فاعلة لتجديد القبول وإعادة إنتاجه. لذلك، ليس مفاجئًا أن تناســـلت الألقاب والنعوت التي ألصِقت بالقادة ورسمت صورة الفاتحين والمنقذين عن أدائهم وأعمالهم؛ ففي الجزائر، نُعت الرئيس بومدين (1965-1978) بأبي الثورات الثلاث: الصناعية والزراعية والثقافية، بل إن النُّصـــب الثلاثيَ الأضلع ما زال قائمًا في قلب مدينة الجزائر، شـــاهدًا على هذا اللقب. وفي تونس، نُسِجَت جميع الألقاب في حق الرئيس الحبيب بورقيبة، إلى حد أصبح رئيسًـــا مدى الحياة بموجب الدستور. وفي المغرب الأقصى، ثبّت لقب «الحسن الثاني باني المغرب الحديث». وأمّا في ليبيا، فالصورة التي ركّبها الإعلام عـــن «القائد الثائر» فاقت كل تصوّر، إلى حد أظهـــرت الليبيين من دون قائدهـــم مجرد «قواقع فارغـــة». وفي موريتانيا، يذهب عسكري ويحلّ آخر، منتقدًا تقاعس سابقه وفساد أدائه، وموزِّعًا الوعود والآمال.

تكمن القيمة المنهجية لإثارة مســـألة تضاؤل شـــرعية الإنجاز في تأكيد العلاقة بين ضعف الشـــرعية وتآكّلهـــا التدريجي، وعجز الدولـــة عن تحقيق الاندمـــاج الاجتماعي. فما نـــراه مطلوبًا لتوضيح ســـيرورة تضاؤل شـــرعية الإنجاز هو أن النظم السياســـية المغاربية، وإن تباينت في استراتيجيات إعادة بنـــاء الدولة بعد الاســـتقلال، تقاربت، إن لم نقل توحّـــدت، في المحصِّلات العامة لما حصدت مـــن نتائج على مدار الأعوام الخمســـين المنصرمة. وفي هذا الصدد، من المهم التركيز على مَفصليـــن متكاملين: مفصل الاقتصاد في

أبعاده الاجتماعية والثقافية (التنمية الاجتماعية)، ومفصل السياسة والمشاركة (التنمية السياسية).

- اخترقت استراتيجيات البناء الاقتصادي في المغرب الكبير بعد الاستقلال خطابات متباينة، يمكن مَحوَرتها حول نمطين اثنين: ينهل الأول من «الأيديولوجيا الاشتراكية»، وقد اعتمدته الجزائر، وإلى حد ما تونس وليبيا؛ في حين يستمد الثاني تصوراته من «المنظومة الرأسمالية»، وقد اقتدى به المغرب عقب إعلان استقلاله. أمّا موريتانيا فظلّت حالةً خصوصًا بسبب وضعها الداخلي الموسوم بالتوتُّر وعدم الاستقرار. وهكذا، ظلت بلدان المغرب متأرجحة بين هذين التوجُّهين على الأقل حتى نهاية ثمانينيات القرن الماضي، حين شهد العالم تغيرات نوعية في منظومته العامة، لم تَنجُ البلاد المغاربية من تأثيراتها العميقة.

• تمَيز النمط «الاشتراكي»، بوصفه اختيارًا للبناء الاقتصادي والاجتماعي، بتصدُّر الدولة قاطرةَ التخطيط والتوجيه والتسيير، نظير مشاركة ضعيفة أو منعدمة للمواطنين في صنع السياسات وتنفيذها وتقويم آثارها في معيشتهم. ففي الجزائر، وبعد توقف تجربة التسيير الذاتي - المستوحاة من يوغسلافيا، والمطبَّقة في فترة حكم أحمد بن بلّه (1962-1965) - اعتمدت الدولة نهجًا اشتراكيًا جديدًا، غدت بمقتضاه محرّك التنمية والمسؤول الأول والأخير عنها. وأدّى الرئيس هواري بومدين، بمعية فريقه من المعاونين والمستشارين، دورًا مفصليًا في صوغ السياسات المجسِّدة لهذا الاختيار الجديد، حيث وجَّهت الدولة القطاعَ الصناعي بـ «تأسيس شركات وطنية عمومية، ودعّمت القطاع العام بتأميم القطاع الصناعي والمالي والمناجم بما فيها المحروقات التي تعتبر آخر قطاع تمَّ تأميمه جزئيًا في شباط/ فبراير 1971»[30]. كما تمثَّلت مظاهر هذه السياسات في اعتماد نظام الملْكية الجماعية لوسائل الإنتاج والأرض، وفي آليات القرارات الخاصة بالتوزيع

(30) نقلًا عن: عبد الحميد براهيمي، **المغرب العربي في مفترق الطرق في ظل التحولات العالمية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 158.

القطاعي للاستثمارات، وتنظيم إنتاج السلع والخدمات، وفي «تسويق المنتجات الوطنية والمستوردة مع احتكار الواردات الممنوحة للشركات والدواوين العمومية»[31] أيضًا.

لعل أهم نقطة نروم التشديد عليها في هذا المقام تتعلق بظاهرة «طبقة المُسيِّرين» التي ولّدها التضخّم المتنامي لدور الدولة في البناء الاقتصادي في الجزائر؛ حيث امتلكت هذه الشريحة الجديدة من مسيِّري الدولة سلطة كبيرة وفاصِلة، بفعل القدرة الاحتكارية للدولة، وإشرافها غير المتناهي على عصب الاقتصاد الوطني. فكانت النتيجة المؤلمة لسياسات النمط «الاشتراكي» بروز تَبَنْيُن (Structuration) جديد للمجتمع الجزائري، مَكّن فئة البيروقراطية (المسيِّرين الجدد) من الاستحواذ على توجيه الاقتصاد وتوزيع الثروات. ولأن ثقافة هذه الفئة لم تكن مشبَعة بالحرص الوطني، ولا مؤسَّسة على مقتضيات المواطَنة، كما لم تكن مُعزَّزة بحكم القانون والمؤسسات،[32] أفسَدت الفكرةَ «الاشتراكية» للبناء الاقتصادي من أصلها، وخلقت قيمًا عنوانها التبذير في النفقات والرشوة والإفلاس المالي للمؤسسات العامة. وتكرّسَ ذلك كله في مسلسل الشلل والاختناق الذي أصاب الجزائر في سبعينيات القرن الماضي وثمانينياته. ففي الواقع لم يكن الاختيار «الاشتراكي» في عهد الرئيس بومدين سوى نوع من رأسمالية الدولة، ودرجة صارمة من المركزية الموجِّهة للاقتصاد، ونزعة أبوية واضحة للنخبة الحاكِمة، حوّلت الإصلاحات، أو الثورات كما جاء في النصوص المؤسِّسَة لجزائر ما بعد الاستقلال[33]، إلى مجرد هِبات تُمنح للجزائريين من دون أن تجعلهم شركاء حقيقيين في البناء الجديد، بل إن «التكنوبيروقراطية»[34] التي أنتجتها شروط التطبيق «الاشتراكي» على الطريقة

---

(31) براهيمي، المغرب العربي في مفترق الطرق.

(32) نُفكر بدرجة أساسية في حيادية الدولة، ووجود مؤسسات لصوغ السياسات العمومية، ومتابعة تنفيذها، وتقويم آثارها، ولمَ لا المساءلة والمحاسبة، من قبيل المؤسسة التشريعية الفعلية، ومؤسسات الرقابة المالية العليا، وحكومة ذات شخصية مستقلة.

(33) نشير أساسًا إلى كل من ميثاق الجزائر لعام 1964، والميثاق الوطني لعام 1976.

(34) التعبير من استعمال: الهرماسي، ص 76.

الجزائرية اهتمت بإشباع حاجاتها الخاصة أكثر من الانخراط في تحقيق مشروع وطني، وهذا ما انفكت القيادة الجزائرية تعتبره أساس شرعيتها ومبرر وجودها. وسنرى لاحقًا كيف أضعفت التكنوبيروقراطية والمنطق الأبوي الذي واكبها علاقة المجتمع بالدولة، ولم يسعفا الجزائريين في الاحتفاظ بولائهم للدولة مُتَّقِدًا ومنتظِمًا ومتجددًا.

بدأت تونس دولة ليبرالية، قبل أن تعتمد، في منتصف ستينيات القرن الماضي، النهجَ الاشتراكي، حين أسندت وزارات التخطيط والمالية والزراعة والاقتصاد إلى أحمد بن صالح (1962)[35]، بل غيرت اسم الحزب ليتناغم مع المرحلة الجديدة، ليصبح «الحزب الاشتراكي الجديد» (مؤتمر بنزرت، 1964). وتمحورت إصلاحات أحمد بن صالح على إعادة هيكلة القطاع الزراعي في صورة تعاونيات للإنتاج، مع مدِّها بالأدوات والتجهيزات الملائمة، ما يعني تفكيك احتكار الملّاك الكبار هذا القطاع، وفسح المجال أمام شرائح الفلاحين. وفي الموازاة، أنشئت الشركات الوطنية والوكالات العامة في قطاع الفلاحة والصناعة والتجارة بغية ضبط رقابة الدولة لهذه القطاعات مجتمعة، عبر آلية «التخطيط»، المستلهَمة من التجارب الاشتراكية في شرق أوروبا. والحقيقة، أن المنطق الأبوي الذي أفسَد تجربة الجزائر وعمَّق الهوّة بين الدولة والمجتمع، هو نفسه الذي أصاب إصلاحات ابن صالح في تونس بالإفلاس، وشجَّع على العودة إلى «الليبرالية» من جديد.

أمّا ليبيا التي عاشت تبعية شبه كاملة للإنكليز والأميركيين بين عامي 1951 و1969، ووضعًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا هشًّا، على الرغم من الشروع في استخراج النفط وتسويقه ابتداء من عام 1961 فعرفت مع الفاتح من أيلول/ سبتمبر 1969 ميلاد نظام جديد، قدّم نفسه «وارثًا للناصرية»، وقيّمًا على صون شعار «حرية - اشتراكية - وحدة». وما تجدر الإشارة إليه هو أنه بحلول نيسان/ أبريل 1973 (خطاب زوارة)، اعتمد النظام الليبي سلسلة من الآليات لتعزيز

(35) نشير إلى أن أحمد بن صالح شغل قبل تعيينه لتحمل مسؤولية هذه الوزارات منصب الأمين العام للاتحاد العام للعمال التونسيين، وهي المنظمة النقابية الأقوى في البلاد.

مفهومه للاشتراكية؛ إذ كُرّس نظام المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، وتقرر في الآن نفسه إلغاء كلٍّ من القطاع الخاص والتجارة الصغيرة والمهن الحرة وكراء العقارات وتوظيف اليد العاملة الأجيرة[36]. لذلك، ذهبت بعض الكتابات إلى اعتبار التحوّل الذي أعقب خطاب زوارة «ثورة شعبية ضد البيروقراطية القديمة العاجزة»[37]. ومهما تكن طبيعة هذه الإجراءات، دخلت تجربة البناء الاقتصادي والاجتماعي في ليبيا في مرحلة جديدة بجميع المقاييس؛ فمن جهة، أصيب مجلس قيادة الثورة بالانقسام، فتوزّع أعضاؤه بين من يؤيد الإطار التنظيمي الجديد (المؤتمرات واللجان الشعبية)، ومن أصرّ على إعطاء الأولوية لعنصر الكفاءة والاستحقاق في تحمّل المسؤولية. ومن جهة أخرى مكّن ميزان القوى المختل لمصلحة القذافي من إزاحة ما تبقّى من مناوئيه في مجلس القيادة، ليسلكَ طريقًا لا رجعة فيها، شجعه على إعادة هيكلة النظام، كي يُقوِّيَ مركزه، ويُديم حكمه، ويُجمِّع جميع السلطات في شخصه، مستعينًا ببِطانَة من أقاربه وذويه، وموظِّفًا ثلاث قبائلَ (القذاذفة والمقارحة وورفلة)[38] داعِمة له وصائنة استمراره. وفي المحصلة، كان هذا التحول مصدر تكوّر النظام حول نفسه، فقادَه إلى ما قادَه إليه.

• مثّل المغرب أكثر بلاد المغرب الكبير انسجامًا مع فلسفته في البناء الجديد بعد الاستقلال؛ فمنذ عام 1956، اعتمدَ خيارًا أيديولوجيًّا ينهل من قيم المنظومة الرأسمالية وآلياتها، واستمرَّ وفيًّا له حتى اليوم. بيد أن الرأسمالية هنا ليست نسخة مطابِقة لما وُلِدَ وتوطّن في الغرب، بل ارتهنت التجربة المغربية بشروط المكان والزمان. فعلى سبيل المثال، افتقَدت الدولة مُقوّم الحِيادية التي توفر شروط التنافس الحر، وتمنح الفاعلين درجة عالية من الاستقلالية. لذلك، خرج القطاع الخاص من تحت عباءة الدولة، أكثر ممّا جاء نتيجة

(36) براهيمي، المغرب العربي في مفترق الطرق، ص 161.

(37) قارن: احميدة، «دولة ما بعد الاستعمار،» ص 16.

(38) يمكن إضافة قبيلة البراعصة المنتمية إلى قبائل السعادي التي تنتسب إليها زوجة القذافي صفية فركاش. وأما قبيلة ورفلة فأخرجت من حسابات القذافي بعد اكتشاف تورطها في التحضير لمحاولة انقلابية في عام 1993.

مخاض طبيعي، فظل تابعًا لها، غير مُتمتِّع بكفاءة المبادرة والاجتهاد في صوغ السياسات والاستراتيجيات. والأمر نفسه ينطبق على القطاع العام الذي على الرغم من هيكلته في مجالات صناعية مهمة، مثل الفوسفات والصناعة الكيميائية والصناعة الغذائية الزراعية وصناعة الإسمنت، ظل غير قادر على أداء وظائفه باستقلالية وفاعلية وشفافية؛ إذ تبين أن العلاقة تلازمية بين تكامل هذين القطاعين ونجاحهما من جهة، والبيئة السياسية التي تحضنهما من جهة أخرى. بل إن القطاع العام نفسه «تحول إلى ما يشبه الممتلكات الخاصة»[39]، بسبب ضعف الممارسة الديمقراطية للنظام السياسي. وهكذا، قاد التطبيق الرسمي لليبرالية إلى تفاقم الأزمة الاقتصادية في المغرب مع العقد السابع من القرن الماضي، وتضخم حجم الاستدانة للخارج، واختراق المؤسسات المالية الدولية للقطاعات المفصلية وتحكمها أحيانًا في القرارات السيادية للبلاد، كما حصل، بامتياز، في سياسة إعادة التقويم الهيكلي والخصخصة في عقد الثمانينيات، مع جميع الانعكاسات العميقة التي مسّت الشباب (البطالة والإقصاء الاجتماعي)، والنساء، وباقي الفئات المهمَّشة، وعمّقت الاختلالات الاجتماعية، إن في المدن أم في الأرياف[40].

• لم يُخيب البناء الاقتصادي وحده آمال المجتمعات المغاربية، بل أضعفت السياسة والبناء المؤسسي ما تبقى من ثقة المغاربيين في دولهم، ومراهنتهم عليها لإنجاز مقاصد المشروع الوطني بعد الاستقلال. بل أرجعوا ما أَلَمَّ باجتماعهم السياسي والمدني من اختلالات عميقة إلى النظم السياسية التي احتكرت السلطة، ومارستها عقودًا من الزمن. فكما اشتركت البلاد المغاربية في المحصّلات العامة للبناء الاقتصادي، وإن تباينت خطاباتها الأيديولوجية، فإنها لم تتباعد جوهريًّا في طبيعة الثقافة السياسية التي راكمتها، وهي تُرسي المؤسسات، وتُوجِّه الحياةَ السياسية وتقود عملياتها. فالقاسم المشترك بين

---

(39) نقلًا عن: براهيمي، المغرب العربي في مفترق الطرق، ص 162.

(40) كان من نتائج هذه الاختلالات الأزمات التي طاولت، دوريًّا وبانتظام، المغرب الأقصى في الأعوام: 1965-1981-1984، وفي عامي 1990-1991.

دول المغرب الكبير يتمحور تحديدًا حول مركزية السلطة وهيمنتها على مجمل مفاصل المجتمع، على الرغم من المحاولات الإصلاحية التي أقدمت عليها الحكومات المتعاقبة، من قطْر إلى آخر. والواقع أن بلاد المغرب لا تشذ عن نظيراتها العربية في المشرق في نعت «دولة الثقب الأسود»، وهو النعت الذي حازته أقطار المنطقة العربية جميعها في متن **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004**[41].

• لعل من المظاهر الدّالة على هيمنة الدولة ومركزية السلطة تكريس نظام الحزب الواحد في كلٍّ من الجزائر وتونس، قبل أن تلتحق بهما ليبيا مع تحوّل 1975-1976، وإن بصيَغ تنظيمية مغايرة. وأمّا موريتانيا فظل منطق العسكر سيد الميدان. لكن المملكة المغربية وحدها نحت منحى التعددية وحظرت نظام الحزب الواحد.

تكمن التأثيرات العميقة لنظام الحزب الواحد في نوعية الثقافة السياسية التي راكمتها تجاربه في البلاد المغاربية؛ حيث وقع تنميط الحياة السياسية، وجرت هندسة البناء المؤسسي ليغدو متناغمًا مع روح هذا النمط الحزبي ومتطلباته. وهكذا، تماهَت الدولة مع الحزب، فسُخِّرت مقدّراتها كلها لخدمته، والأخطر في الأمر أن الدولة لم تفقد حياديتها المفترضة فحسب، بل غدت الاستفادة من رعايتها مرتهنة حتمًا بالولاء للحزب، عبر الانتساب إليه، أو الجهر بمناصرة سياساته. وأكدت تجربتا الجزائر وتونس تضخّم آلة الحزب الوحيد، وتطاولها على جميع المؤسسات الإدارية والأجهزة الوسيطة، بما فيها النقابات والجمعيات والتنظيمات القطاعية، والإمعان في إحكام رقابتها لأنفاس الناس، فحصَلَ ما يمكن تسميته «الحدّ الأقصى لدولنة المجتمع»[42].

---

(41) انظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي الاجتماعي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2004: نحو الحرية في الوطن العربي** ([د. م]: الأمم المتحدة، 2005)، ص 120.

(42) قارن: حافظ عبد الرحيم، **الزبونية السياسية في المجتمع العربي: قراءة اجتماعية سياسية في تجربة البناء الوطني بتونس**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 59 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 293.

يجد تنميط الحياة السياسية تفسيره في الرؤية التي حكمت تفكير النخب المغاربية، ووجهت ممارستها وهي تقود المشروع الوطني، أي البناء الجديد بعد الاستقلال؛ حيث تولّد لديها وعي مفاده أنها صاحبة رسالة، وأنها تملك وحدها أحقية تمثيل الشعب، والنيابة عنه في تصفية بقايا الاستعمار، وبناء مجتمعات جديدة. لذلك، رَسّمت نظام الحزب الواحد، فاستبعدت جميع القوى التي يُحتمَل أن تنافسها في احتكار الشرعية الوطنية، وكرّسَت تاليًا مفهومًا خاصًا للمشاركة هو أقرب إلى التعبئة الوطنية منه إلى المشاركة السياسية بالمعنى المتداول في العلوم السياسية. تحقَّق هذا في الجزائر، حيث ظلت جبهة التحرير الوطني الفاعل السياسي الأوحد حتى اندلاع حوادث خريف 1988، واضطرار النظام السياسي إلى التفكير في الانفتاح، بإصدار دستور جديد (شباط/ فبراير 1989) سمح بتأسيس الجمعيات السياسية، أي تكوين معارضة[43]. والأمر نفسه تكرّس في تونس، حيث ظل الحزب الاشتراكي الدستوري القوة السياسية الوحيدة المهيمنة على الحياة العامة حتى تاريخ عزل الحبيب بورقيبة (7 تشرين الثاني/ نوفمبر 1987)، وإعلان ميلاد «حقبة جديدة»، ستُثبِت الحوادث لاحقًا أنها أسوأ من المرحلة البورقيبية. وفي ليبيا، لم تعمِّر وعود الفاتح من أيلول/ سبتمبر 1969 كثيرًا، إذ دخلت، بعد أعوام محدودة (1975)، في سيرورةَ تكوّر السلطة حول ذاتها، على الرغم من التلويح بالإصلاحات بعد الفينة والأخرى (1988-1994)[44].

• تَفرّدَ المغرب الأقصى باعتماد نظام التعددية الحزبية منذ إصدار أول دستور للبلاد (1962). ومع ذلك، تشكو التعددية الحزبية من عَطبين متكاملين، يتعلق أولهما بالمكانة المركزية للملكية في الحياة السياسية المغربية، في حين يخص ثانيهما عسر تحوّل التعددية الحزبية العددية إلى

(43) للاطّلاع أكثر على هذه المرحلة السياسية في الجزائر، انظر: مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مشروع دراسات الديمقراطية في العالم العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 344، ولا سيما الفصل الثالث: «الحياة السياسية عبر تاريخ الدولة الحديثة،» ص 91-126.

(44) للاطلاع بشكل جزئي على هذا الموضوع، انظر: ريموند هينبوش، «الأحزاب السياسية في الدولة العربية: ليبيا، سورية، مصر،» في: غسان سلامة، محرر، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، 2 مج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 604-610.

تعددية سياسية، مكتملة وناضجة. فالثابت هو أن حضور الملكية شامل ووازِن ومقرَّر بفعل الواقع والممارسة، وبحسب الوثيقة الدستورية التي منحت الملكية مكانة سامقة، وأمدتها بمفاتيح السلطة وآلياتها الاستراتيجية. وعلى الرغم من الإصلاح الدستوري الأخير (دستور 29 تموز/ يوليو2011)، ما زالت الملكية محافِظة على جوهر سلطاتها. وأمّا من جانب التعددية، فأعاقت طبيعة النسق السياسي المغربي (الصراع أساسًا بين الملكية وأحزاب الحركة الوطنية) إمكان تحوّل التعددية الحزبية إلى تعددية سياسية، تسمح بحرية التنافس الحزبي وشفافيته، وتعترف بتداول السلطة وصونه على صعيد الممارسة، على الأقل حتى تأليف ما سمّي «حكومة التناوب التوافقي» برئاسة عبد الرحمن اليوسفي (1998-2002)[45].

3 - استعصاء الشرعية الديمقراطية

لم يكن متوقعًا أن يتيح التضاؤل التدريجي لشرعية الإنجاز إمكانات حقيقية لميلاد شرعية ديمقراطية، تقوم على حكم القانون وسلطة المؤسسات. بل على العكس من ذلك، كان من المحتمل أن تواجه بلاد المغرب الكبير، في ضوء النتائج المحدودة التي أسفر عنها مشروعها الوطني، مُعوّقات من طبيعة بنيوية لولوج زمن الشرعية الديمقراطية، أو العقلانية، بتعبير فيبر، واستبطان قيمها السياسية والثقافية. فالشرعية الديمقراطية، خلافًا لما سبق بيانه، تستلزم أن تكون الدولة حيادية وحاضنة للجميع، ومعترِفةً بوجود مجال عام يتيح للفاعلين السياسيين والاجتماعيين فرص التعبير والتنافس الحر والشفاف، ويفتح الباب أمامهم للتعاقب على السلطة وتحمّل المسؤوليات، والخضوع للمساءلة والمحاسبة. بيد أن مجمل هذه المتطلبات ظلت عصية على المنال في بلاد المغرب الكبير. وأوضحنا، بما يكفي، كيف تضخّمت آلة الدولة[46]،

---

(45) للاستزادة، انظر: أحمد الحليمي علمي، المسار الديمقراطي في المغرب: رهانات التوافق، ط. 2 ([الرباط]: مطبعة فضالة، 1200)، ص 228.

(46) التعبير من استعمال: نزيه ن. الأيوبي، تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 973.

وتَغوّلَت سلطتها التنفيذية (الرؤساء بغضّ النظر عن ألقابهم)، فأعاقت بروز المؤسسات والأجهزة الوسيطة، من قبيل الأحزاب والتنظيمات السياسية، وحرمتها الاستقرار والاستقامة في الحياة السياسية. وما يؤكد معطى الاستعصاء إخفاق الدول المغاربية، بدرجات متفاوتة، في المواعيد الإصلاحية الكبرى التي لو حالفها النجاح، لأهّلت المنطقة وقادت مجتمعاتها نحو استنبات مقوّمات الشرعية الديمقراطية.

• في المغرب الأقصى، على سبيل المثال، ظلت الديمقراطية مطلبًا متجددًا لدى أحزاب المعارضة سليلة الحركة الوطنية، بل إن التوتر الذي حكَم علاقة هذه الأحزاب بالمؤسسة الملكية يجد أقوى مصادر تفسيره في هذا المطلب بالذات. لذلك، ظلت قضايا الدستور والانتخابات والتمثيلية في المؤسسات والخيارات الاقتصادية والاجتماعية عناوين معبِّرة عن عمق التنازع الذي شقّ الحياة السياسية قُرابة الأربعة عقود (1960-1998). ولأن التوافق السياسي بين مختلف مكوّنات المجتمع استمر عصيًّا، تعذّر على محاولات الإصلاح التي بدأت مع أواسط سبعينيات القرن الماضي (1974-1975)[47] إنتاج طفرات تراكمية من شأنها تعزيز شروط انبثاق الشرعية الديمقراطية، ولم يتسنّ للفاعلين السياسيين المتنازعين (الملكية وأحزاب الحركة الوطنية) إنضاج فكرة التوافق حتى منتهى العُشرية الأخيرة من القرن الماضي (1998)، ومع ذلك ما زالت الشرعية الديمقراطية أفقًا مفتوحًا، تحتاج أبلغ ما يكون إلى جهد جماعي كبير لتتحول إلى قيمة مجتمعية مشتركة، وثقافة سياسية ناظِمة لسلوك الدولة والمجتمع معًا.

• لم تُفلح بقية بلاد المغرب الكبير في تحويل خطاباتها بشأن الإصلاح إلى ممارسة سياسية فعلية، بل أكّدت معطياتُ الواقع أنه كثيرًا ما تنكّرت لوعودها الإصلاحية، أو في أضعف الأحوال استثمرت أيديولوجيًّا شعاراتها الإصلاحية للتكيّف مع الأزمات، وتلميع صورتها في الخارج. وحصل هذا في تونس في

(47) نقصد بهذا التاريخ اللقاءات التي جمعت الملك الحسن الثاني بزعيم المعارضة الاشتراكية عبد الرحيم بوعبيد في صيف 1974، وطرح ملف الصحراء على المحافل الدولية.

عهد بورقيبة لمواجهة أزمــات 1969 - 1971 - 1978، وانتفاضة الخبز في كانون الثاني/ يناير 1984[48]. وحيــن وصل الرئيس زين العابدين بن علي إلى السلطة بانقلاب أبيض في 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 1987، صاغ خطابَه الجديد على مقولة الإصلاح، وتجاوز مظاهر السلطوية في النظام السياسي، والتجاوب مع شــعارات ومطالب المجتمع المدني، إلّا أن بعد مرور أقل من سنتين، تنكّر لوثيقة «الميثاق الوطني» الموقّعة في تشــرين الثاني/ نوفمبــر 1988، وانفرطَ عقد الانفراج، وعادت الســلطوية من جديد، لتنســج خيوطها بآليات وقواعد ومرتكزات اجتماعية جديدة، فوجد التونســيون أنفســهم أمام «دستور يكرس الحكم الفردي، ويقيد الحريــات العامة»[49]، ونظام حزبــي انتقل من الحزب الواحد إلى الحزب المهيمِن، ودولة تماهَت مع الحزب وأصبحت في خدمته، وابتعدت عن وظائفهــا الطبيعية في صون العيش المشــترك، وحماية التلاحم والاندماج. وفي المصبّ نفســه، تخلفت الجزائر عن جميع مواعد الإصلاح، إذ لم ترتقِ إلى روح ميثاقَي 1964 و1976، والقيم التي بشّــرت بها في هاتين الوثيقتين الأساســيتين. وحين داهمتها انتفاضة تشــرين الأول/ أكتوبر 1988، ووضعت مرغمةً دستور 1989 ورفعت شعار التعددية والانفتاح، وأوقفت فوز الإســلاميين في انتخابات الدورة الأولى لعــام 1991-1992، لتدخلَ البلادُ دوامةَ العُشرية الســوداء (1990-1999)، مع ما ترتب عليها من تكلفة بشرية باهظة، وتمزّق اجتماعي عميــق الأثر. واللّافت هو أنه علــى الرغم من الهزّة الهوياتية التي ألمّت بالجزائر على امتداد هذه العُشرية، والتي كان من المُفترض أن تكون مناســبة ســانِحة لإقامة قطيعة مع تأكّل الشــرعية الوطنية، والانتقال لبناء شــرعية عقلانية، يكون الفصل فيها لحكم القانون وســلطة المؤسسات، ظلت الجزائر مترنّحة، تلوّح بضــرورة الإصلاح الديمقراطي من دون أن تندفع في ســيرورته بمنتهى الجرأة والإقدام، بل وفي عزِّ الحراك العربي الذي أطاح

(48) نشــير إلى أن حوادث عامي 1969 و1971 أدّت إلى ظهور «حركة الوحدة الشعبية» بقيادة أحمد بن صالح في عام 1973، و«حركة الاشــتراكيين الديمقراطيين» بزعامة أحمد المســتيري في عام 1978.

(49) انظر: مصطفى بن جعفر، «الانتخابات في تونس،» فــي: النزاهة في الانتخابات البرلمانية: مقوماتها وآلياتها في الأقطار العربية (بيروت: المنظمة العربية لمكافحة الفساد، 2008)، ص 384.

رؤوس ثلاثة نظم على خط الامتداد الطبيعي للجزائر شرقًا (تونس، ليبيا، مصر)، ما زال الجزائريون يتساءلون لماذا لم تهُبّ رياح التغيير على بلادهم؟ بل إن برنامج الإصلاح الذي أعلنه رئيس البلاد في كانون الثاني/يناير 2011، وأعاد التذكير به في صورة خارطة طريق في عزّ الحراك العربي (خطاب نيسان/أبريل 2011)، لم يُشرَع في تنفيذ ولو خطوة واحدة منه حتى اليوم.

أمّا في ليبيا فظل منحنى الإصلاح فيها عكسيًّا؛ إذ منذ عمليات التطهير التي شملت أعضاء القيادة الجماعية (1969)، وطاولت قطاعات واسعة من المجتمع مع منتصف عقد السبعينيات، لم يتوقف النظام عن تقوية سلطويته، على الرغم من ادّعائه المتقطّع بالانفتاح والسعي إلى الإصلاح، كما حصل مع إصدار الوثيقة الخضراء (1988)، والمصالحة مع «الإسلاميين».

أما في موريتانيا فتعدّ العديد من الكتابات انقلابَ 3 آب/أغسطس 2005 وَمضَة إصلاحية مقارنة بالحقب التي سبقته، وإن جاء بمبادرة من العسكر، وبإشراف ومتابعة منهم، ومع ذلك لم تعمّر هذه المحاولة أكثر من تسعة عشر شهرًا، إذ سرعان ما عادت الروح العسكريتارية إلى موريتانيا من جديد[50].

ثالثًا: تحوّلات الإمكان البشري

لم يكن عجز الدولة مصدرًا وحيدًا لتفسير استعصاء تحقيق الاندماج الاجتماعي في المغرب الكبير، بل تكاملت معه تحوّلات عميقة اخترقت بنية المجتمعات، وولّدت لدى مكوناتها تمثّلات وصورًا من الوعي أضعفت أحاسيس الناس، وأصابت حبلَ ولائهم بالوهَن، وحفّزتهم، في المقابل، على طرح أسئلة مُشكِّكَة في الهوية الاجتماعية والسياسية الجماعية التي أَلِفوا التعبئة من أجل التمسك بها، وصون ديمومتها. والحقيقة أن التحوّلات العميقة التي

(50) للاطّلاع على نماذج من هذه الكتابات، راجع: محمد ولد إشدو، «واقع المعضلات الانتخابية في تونس،» في: النزاهة في الانتخابات البرلمانية، ص 399 وما بعد.

طاولت الإمكان البشري، تتوزع بين ما هو من نصيب الدولة ومسؤوليتها، ومنها ما هو نابع من الديناميات المنبثقة من التغيرات الطبيعية التي مسّت البنى العامة للمجتمعات.

1 - تغيّر نظام القيم

تقــدِّم المجتمعات المغاربية اليوم صورة مغايرة إلــى حد بعيد لما كانت عليه قبل نصف قرن، أي إبان إعلان الاستقلال. وهكذا، شهد الإمكان البشري تحوّلات عميقة فــي الديموغرافيا، إذ تضاعفت أعداد المغاربيين مرات عديدة، بصورة متشــابهة في الأقطار الخمســة. فالمغرب الأقصى، على سبيل المثال، لم تتجاوز ساكنتُه في عام 1960، أي إبّان أول إحصاء وطني(*)، 11.6 مليون نســمة، قبل أن تصل عند آخر إحصاء في عام 2004 إلــى 29.9 مليونًا، بنمو سنوي وصلت نســبته إلى 2.6 في المئة، علمًا أن معدل التزايد السكاني شرع فــي التناقص منذ ســبعينيات القرن الماضــي[51]. وإجمالًا، تجاوزت ســاكنة المغرب الكبير في الوقت الراهن عتبة الثمانين مليون نسمة، وتَتَوقَّع الدراسات المســتقبلية أن تصل إلى مئة وعشــرين مليونًا في أفق عــام 2025. فما نخالُه مهمًا من الناحية المنهجيــة، ونحن نتوقف عند المتغيــر الديموغرافي، يكمن تحديدًا فــي الإشــكاليات ذات الصلة بتقويــة أو بإضعاف أنســجة الاندماج الاجتماعي. فمن جهة، تراجعت نســب الوفيات بشــكل عــام، كما انخفضت معدلات الخصوبة، ما يعني شــروع المجتمعات المغاربية فــي امتلاك القدرة على التحكم في المعطى الديموغرافي، والبحث عن ســبل تحســين الأوضاع الصحية للمواطنين، مع ما يمكن أن ينجُم عن هذا التغير من انعكاســات على تصورات النــاس لوظائف الدولة وواجباتها (السياســات العامــة ذات الصلة بالرعاية الصحية والتحكم في الإنجاب). ومن جهــة أخرى، ارتفعت، بطريقة لافِتة، معدلات التحضّر في عموم البلاد المغاربيــة في العقود الأربعة الأخيرة

(*) نشــير إلى أن المغرب دأب على إجراء إحصاء عام وطني على رأس كل عشر ة أعوام، كان آخرها عام 2004، ويُنتظر أن يجرى إحصاء جديد في عام 2014.

(51) نقلًا عن تقرير الخمسينية حول التنمية البشرية، ص 27.

من القرن العشــرين (1960-2000)[52]، من دون أن يعبِّر هذا التحوّل العميق عن حصول انتقال فعلي للمجتمع من ثقافة الريــف والبداوة إلى ثقافة التمدن والتحضّر؛ فالثابت أن وتيــرة التحضّر تحققت إمّا نتيجة ضغط قاسٍ في أوضاع العيش والسعي، وإمّا تنفيذًا لقرارات السلطة المركزية (الدولة) أو بسبب حراك اجتماعي أتاح للناس فــرص وإمكانات ارتياد المدن والحواضر والاســتقرار فيها. ولتأكيد صحة هذا الاستنتاج نشــير إلى توزّع السكان بطريقة غير متساوية لا بين بلدان المغرب الكبير فحســب[53]، بل أيضًا داخــل كل بلد على انفراد، حيث تتكدَّس الســاكنة في الحواضر الجاذبة، وتظل المناطق المُقفرة محدودة الكثافة أو شــبه فارغة. والواقع أن الفجوات المجالية التي كرّســها الاستعمار، وعجزت الدولة الوطنية عن ردمها، شــجَّعت على استمرار هذه الاختلالات، فأثّرت بشــكل بالغ في إضعاف عُرى الاندماج الاجتماعي، ولا سيما من زاوية المحافظة على القيم المشتركة للمجتمع، وتعضيد ولاء الأفراد للدولة، بحسبها إطارًا للعيش المشترك.

من نافل القــول تأكيد أن التقــدم الحاصل في تمثّلات الناس للمســألة الديموغرافية، والتحسن النسبي في شروط الرعاية الصحية، والتزايد المطرد في معدلات التحضّر، مع ما واكبها من اختلالات مجالية، علاوة على توسع انتشار التعليم، وغيرها من المتغيرات التي لا يســمح المجال بالتفصيل فيها، كل ذلك كان له الأثر المقرِّر في إحداث التحوّلات العميقة التي هزّت نظام القيم وغيّرت الكثير من مضامينه. فإذا كان واقع البحث الاجتماعي الوطني المغاربي، بشــقيه النظري والإمبيريقي، لا يُسعفنا كثيرًا في استخراج ما يكفي من المعطيات لتدقيق عناصر التغيّر الذي طاول منظومة القيم، فإن ما أُنجز من مســوحات في بعض

(52) نشــير إلى أن معدل التحضر ارتفع بنسبة أكبر من نمو عدد الســكان الإجمالي، وبمعدل تراوح بين 4.3 في المئة فــي المغرب، و4.7 في المئة في الجزائر، و8.1 في ليبيا، و9.8 في المئة في موريتانيا.

(53) تراوح الكثافة الســكانية بين 70 نســمة في الكلم² في المغرب، و60 نســمة في تونس، لتصل إلى 2.6 نسمة في الكلم² في موريتانيا، 3.7 في ليبيا، و13.8 في الجزائر.

بلاد المغرب، كما هي حـــال المغرب في عام 2004[54]، أو ما تنشــره بانتظام تقارير «المســـح العالمي للقيم» (WVS)[55]، تؤكد كلها انعطافَ القيم نحو التغيّر والتبدّل المتصاعدين، بسبب الظواهر المستجَدّة في المجتمعات المغاربية.

لذا إذا انطلقنا من نتائج البحث الوطني بشـــأن القيم المُنجز في المغرب في عام 2004، واعتبرناها قاعدة مرجعية استرشادية لباقي بلاد المغرب، يمكن إبراز أقوى مظاهر هذا التغيـــر - التي قد تفعل فعلها إمّا في إضعاف ســـيرورة الاندماج الاجتماعي، وإمّا في التشـــجيع على الاجتهاد في صوغ أسس جديدة لتجاوز واقع الاندماج المعوَّق في التالي:

ثمّة خلاصة مفصلية مُستخرَجة من مَتن التقرير مفادها أن المغاربة يعيشون مرحلة انتقالية موسومة باهتزاز التعايش الذي دأبوا عليه بين «القيم التقليدية التي تعرف تراجعًا لحساب القيم الجديدة التي توجد في طور البروز والترسّخ».[56] والحقيقة أن الاهتزاز الأول لخزّان القيم حدث مع صدمة الاستعمار، واتسعت دائرته مع ســـيرورة البناء الوطني بعد الاستقلال. كما تزايدت وتيرته مع حركية العولمة في العقديـــن الأخيرين. وإذا كانت نتائج البحث الوطني بشـــأن القيم، وأبحاث اجتماعية مكملة لها[57]، شـــددت على مفهوم التعايش والتساكن بين المرجعيتين (التقليد/ التحديث)، فإن ثمة ســـيرًا حثيثًا نحو ترسّـــخ قيم عقلانية جديدة في المجال الاجتماعي والسياســـي المغربي. ولعل المنحى نفسه يسري على عموم بلاد المغـــرب الكبير، وإن بإيقاعات متفاوتـــة؛ فالكتلة الحرجة من ساكنة المغرب الكبير - أي الشـــباب دون سن الثلاثين المقدر عددهم بحوالى

---

(54) أنجز البحث الوطني في شـــأن القيم بين شـــهري أيلول/ ســـبتمبر وتشـــرين الأول/ أكتوبر 2004. وأمّا مقصد البحث فهو وضع أســـس معرفة أفضل للواقع الاجتماعـــي، ولقيم المغاربة بتنوعها وتشعبها وآثارها، من وجهة نظر تنموية.

(55) يُجرى «المســـح العالمي للقيم» مرة كل أربعة أعوام، ويشـــمل قرابـــة 80 دولة. للاطّلاع أكثر، انظر الموقع الإلكتروني التالي: www.worldvaluessurvey.org

(56) تقرير الخمسينية، ص 51.

(57) Rahma Bourquia, «Valeurs et changement social au Maroc,» [en ligne]: <http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/13/qm13_pdf/14.pdf>.

70 فــي المئة – لم تعد تجترّ ســلوكات الآباء، وتُعيد إنتــاج التقليد مثلهم، ما يفســر تراجع بعض القيم التقليدية ذات المضمون الأخلاقي، من قبيل «النية» و«الإيمــان والثقة» و«الكَلْمَة» و«الشــرف» و«البركة»، أي هِبــة الله، لمصلحة القيم ذات الطابــع العقلاني التي من شــأنها تعزيز مكانة الفــرد بوصفه فاعلًا مســتقلًا، وتطوير فرص اندماجه في المجموعة، وتغيير شروط حياته المعنوية والمادية. ولعل هذا ما يَسَّــر في العقدين الأخيرين بروز قيم حقوق الإنســان والمســاواة بين الجنســين وحق الأطفال والمواطَنة ودولة القانــون والعدالة الاجتماعية والاستحقاق. ثم إن الهزّات التي مسّت البنيان العام للقيم المغاربية لم تقف عند مجال العادات والتقاليد والمعتقدات فحســب، بل طاولت أيضًا تصورات الناس لعالم السياســة بتعقيداته كلها. لكن ما يلفت، في هذا السياق، هو الميل المتزايد لدى أغلبيــة الناس إلى التعاطي مع العمل الجمعوي وتثمينه على حساب العمل السياســي والالتزام الحزبي، وتغليب الخصائص والنعوت الأخلاقية على المفاهيم السياسية، من قبيل عدم الاكتراث بالتصنيفات المألوفة في السياسة بين يمين ويســار ووسط، في مقابل التشديد على خِصال «الجدية» و«الاستقامة» و«الكفاءة» و«النزاهة».

2 – وعي المجتمع لذاته

يتضافر مع تغيّر منظومة القيم متغيّر آخــر بالغ الأهمية في مقاربة مصادر عجز الدولة الوطنية عــن تحقيق الاندماج في المغرب الكبير، يتعلق بمســيرة المجتمع المغاربي نحو وعي ذاته، بصفته كيانًا مستقلًا، وفاعلًا لا تستقيم الدولة من دونه. والواقع أن المجتمع هنا ليس فكرة هُلامية، أو معطى افتراضيًا، بقدر ما هو واقع تاريخي وسوسيوثقافي مركّب، موســوم بالتعقيد والحيوية والقدرة على التجدّد. لذلك، ســيكون مهمًا منهجيًا التشديد على المفاصل المولّدة لما يمكن تسميته «وعي المجتمع لذاته».

• يكمن **المفصل الأول** في الوعي الجديد الذي شــرع في شقّ طريقه نحو التكوّن في بلاد المغرب في ثمانينيات القرن الماضي. وإذا جاز للدراسة تحديد

قَسمات هذا الوعي، فإن الأبرز فيه مساءلة المجتمع للدولة، وعدم التردد في الجهر بنقض وعودها، والتشكيك في كفاءتها لإنجاز مقاصد المشروع الوطني باقتدار وفاعلية. وهكذا، يمكن ملامسة مظاهر القدرة المتنامية للمجتمع في التعبير عن ذاته عبر حركية الجمعيات التي شرعت في التكاثر، ولا سيما في مجالات حقوق الإنسان، والمرأة، والمعطلين حامِلي الشهادات، والأمازيغية، وقد أصبحت فاعلًا مؤثرًا في الرهانات السياسية المطالِبَة بالدَّمقرطة وتوطين حكم القانون والمؤسسات.

شكّلت الجمعيات نسيجَ «المجتمع المدني» الذي ولجَ دائرة التداول بكثافة نهاية الثمانينيات، والأهم شرع في البحث عن سبل انتزاع «استقلاليته» إزاء الدولة، وفي علاقته بالأحزاب والتنظيمات السياسية. وإذا كان المجتمع المدني بوصفه مفهومًا مختلفًا فيه، بين مُعترِف بوجوده ومنكِر لميلاده أصلًا[58]، فإن أحدًا لا يشك في الديناميات الاجتماعية التي أطلقها ميلاد هذا المفهوم في تعرية العلاقة غير المتوازنة بين الدولة والمجتمع، بل يمكن القول إن المجتمع المدني تكوّن أساسًا ضد الدولة[59]. ثم إن تركيز المجتمع المدني مطالبه على القضية الحقوقية (حقوق الإنسان والحريات العامة) ومسألة المساواة بين الجنسين، والشغل، مكنه من استمالة فئات اجتماعية من مواقع مختلفة، وبناء التأييد لبرامجه في الضغط على الدولة. ونجزم، على سبيل المثال، أن الفضل الكبير في تحويل قضية حقوق الإنسان إلى قضية رأي عام يرجع أساسًا إلى نضال المجتمع المدني وعزم منظماته وإصرارها، مع ما كان لهذا التحول من تأثيرات عميقة في الثقافة السياسية لمجتمعات المغرب الكبير.

- يتعلق المفصل الثاني في سيرورة وعي المجتمع لذاته بالأسئلة التي

(58) راجع أعمال ندوة معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال أفريقيا وآسيا الوسطى في برينستون لعام 1996، المنشورة بعنوان: وعي المجتمع بذاته: عن المجتمع المدني في المغرب العربي، إشراف عبد الله حمودي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1998)، ص 249.

(59) انظر: علي الكنز، «المجتمع المدني في البلدان المغاربية: بعض التساؤلات،» في: وعي المجتمع بذاته، ص 36.

غدت تُخلخل الهوية الجماعية لبلاد المغرب الكبير، بعدما كان يُنظر إليها بحسبها معطى مسلمًا به ولا يحتاج إلى مساءلة. فمن جهة، اتخذت الدعوات الأمازيغية أبعادًا جديدة، تأرجحت بين المطالبة بإعادة الاعتبار للحقوق التاريخية والثقافية للأمازيغيين باعتبارهم مكونًا أصيلًا من مكونات الوحدة الوطنية إلى جانب العنصر العربي الإسلامي، أو رفع سقف المطالب إلى حد التشكيك في هذه الوحدة، وتضخيم مسألة «التمايزات أو الخصوصية الأمازيغية». وفي كل الأحوال، تعيش بلاد المغرب، بإيقاعات متفاوتة، فصولًا من التوتر وشدِّ الحبل بخصوص هذه الإشكالية، على الرغم من السياسات العامة المعتَمدة في العقدين الأخيرين للتقليل من المفعول السلبي لإثارة القضية الأمازيغية على الاندماج الوطني[60]. ومن جهة أخرى، اكتست قضية الاختلالات المجالية والفجوات الاجتماعية الناجمة عنها أبعادًا عميقة في العقود الثلاثة الأخيرة. وسبقت الإشارة إلى دور الاستعمار في إعادة هيكلة المجال الترابي المغاربي على اعتبارات إثنية وقبلية واجتماعية، وعجز السياسات المعتمدة بعد الاستقلال عن صوغ حلول ناجعة لها، بل ما حصل هو العكس، إذ جرى تعميق هذه الاختلالات واستثمارها وإعادة إنتاجها. لذلك، ليس صدفة تصدُّر المحافظات والجهات المقصية والمهمَّشة واجهةَ الاحتجاج ضد الدولة وفشل سياساتها في بثِّ روح التكافؤ والعدالة بين مكوناتها الترابية.

3 - تجدُّد فكرة العقد الاجتماعي

يمكن القول إن الأبعاد البارزة في تحوّلات الإمكان البشري تروم في عمقها الدعوة إلى صوغ علاقة جديدة بين الدولة والمجتمع بعدما فشلت العقود التي تلَت الاستقلال في تكريس قدر معقول من التوازن بين الطرفين. ولأن مرحلة البناء الأول، بتعبير عبد الباقي الهرماسي[61]، استنفدت وظيفتها،

(60) نشير بدرجة أساسية إلى دسترة الأمازيغية في كلٍّ من المغرب والجزائر، وتأسيس «المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية» في المغرب، حيث نيطت به مهمة تطوير البحث في المسألة الأمازيغية وتقعيدها علميًّا.

(61) انظر: الهرماسي، ص 52.

وعبّرت عن محدودية قدرتها على الإنجاز، فإن التحوّلات الجديدة، إن نضجت وتعمقت، فستقود المغرب الكبير إلى مرحلة البناء الثاني، بفلسفة وآليات ستكون، بلا شك، نوعية وجديدة. وإذا كان من غير المحبذ، ومن غير الممكن علميًا، رسم صورة مكتملة القسمات عمّا ستؤول إليه التحوّلات التي أشرنا إلى عناوينها الكبرى، فإن الحراك الذي انطلقت شرارته الأولى من واحد من بلدان المغرب الكبير في منتصف كانون الأول/ ديسمبر 2010 (تونس)، وامتدت شرقًا إلى ليبيا ومصر، يمدّنا باقتناع مفاده أننا أمام حقبة جديدة بكل المقاييس، ربما سيسِمُها المؤرخون وعلماء السياسة بمَيسَم «الموجة الرابعة»، نظير «الموجة الثالثة»، كما سمّاها صمويل هنتنغتون، التي أرّخت لانتقالات الربع الأخير من القرن العشرين (1974- 1990)[62]، مع الفوارق الواضحة المميزة للموجتين. ومع ذلك، إذا كان عصيًّا الإقرار علميًّا بأن «الخيار الديمقراطي» هو الأفق الذي ستؤول إليه التحوّلات الحاصلة في المغرب الكبير، فإن الحدس والقراءة الفاحِصة لما يجري في المنطقة من حوادث، والنظر المتبصّر في طبيعة القوى المعتمِلَة والمتفاعِلة في عمق بلاد المغرب الكبير، كل ذلك ينبّهنا ويقنعنا في الآن نفسه بأن المجتمعات المغاربية لن تُحكَم وتُدبر أمورُها في المقبل من الزمن بالقيم والوسائل والقواعد التي سادت على امتداد العقود الخمسة التي أعقبت إعلان الاستقلال. لذلك، نخلُص إلى أن المنطقة تشهد مطالبات جدية، منتظِمة ومستمرة، تصلح عناصرها لأن تكون مقوّمات قوية لميلاد عقد اجتماعي جديد، يُلغي العقد الضمني الذي فرضته جدلية الاستعمار والاستقلال، واستثمرته النخب الوطنية، واستدامت في استغلاله للتكيف مع الأزمات وإعادة إنتاج شرعيتها، تارة بالترغيب وطورًا بالترهيب.

تُسعفنا مصفوفةٌ من المؤشرات في التدليل على رجاحة وجود إرهاصات ميلاد عقد اجتماعي جديد. وأهم هذه المؤشرات هي أن 70 في المئة من ساكنة بلاد المغرب الكبير هي في سن الثلاثين عامًا وما دون، فتشكّل الكتلة

(62) انظر: Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1991), p. 366.

الديموغرافية الحرجة. وهي لم تشارك في النضال الوطني، بحكم عامل السن، ولم تعد تَجذِبُها ولا تُقنِعُها «الأيديولوجيا الوطنية»، أي الشرعية المؤسَّسة على التاريخ الوطني. وقبولُها لا يتحقق بما أنجـزه الأجداد والآباء، على الرغم من أهميته، لكن بما يُنجزه، ويجب أن يُنجـزَه، القيمون على أمورهم في مجالات التعليم والشـغل والصحة والتنشئة الاجتماعية والسياسـية، والمواطَنة عمومًا. وعززت وعيَ هذا الجيل الإمكانات الكبيرة التي أتاحتها الثورات الحاصِلة في التكنولوجيات الجديدة، ووسـائط التواصل الاجتماعي. لذلك، إذا كان الأفق الراجح لبلدان المغرب هو كتابة عقد اجتماعـي جديد، فإن عصب هذا العقد وروحه لن يكونا سوى المواطَنة الكاملة أولًا، والمواطَنة الكاملة أخيرًا.

أمّا في ما يتعلق بـالعنصـر الثاني، أي المواطَنـة الكاملة، فثمة متغيرات يتميز بها المغرب الكبير من المشـرق، كما سبقت الإشـارة، تجعل المواطَنة الكاملة طريقًا سالكة للاندماج الاجتماعي. فعلى الرغم من التسلطية المضاعَفَة للنظم السياسية لم تَضعُف أواصر الوحدة الوطنية إلى الحد الذي يُنذر بالتفتّت أو الحروب الأهلية أو يُدخل البلدان دوامة العنف المقوِّض لأسسها التاريخية والاجتماعيـة والثقافية. ونميل إلـى الظن أن الوحدة المذهبيـة لبلاد المغرب الكبير (النظام المالكي)، وعدم وجود أقليات دينية، والإجماع حول الإسـلام السُـنّي، كلها عوامل سـاهمت في المحافظة على النواة الصلبة لتماسك هذه البـلاد، غير أن مصادر قوة هـذه المتغيرات تضاءلت بمـرور نصف قرن على اسـتقلال بلاد المغرب، وكان في الإمكان اسـتثمار أرصدة هذه النواة الصلبة في بناء مجتمعات أكثر اندماجًا، وأعمق تمسـكًا بهويتها السياسـية، المطلوب تأسيسها على سلطان الإرادة، وحرية القبول، وطواعية الانتساب.

تَتصوَّر الدراسة بناء المواطَنة، بحسبها طريقًا سالكة للاندماج الاجتماعي، على ثلاثة أسـس متلازِمة غير قابلة للتجزئة أو الانتقاء: يخـصّ أولُها التوافق في وثيقة الدستور في شـأن مضمون المواطَنة وآلياتها وضمانات احترامها في الممارسـة، في حين يتعلق ثانيها بالوعاء الديمقراطي الحاضِن للمواطنة، وأمّا ثالثها فيرتبط بتأسيس المواطَنة على روح العدالة الاجتماعية.

أ - التأسيس الدستوري للمواطنة

ليست المواطَنة مجرد حقوق وحريات يُعترف بها وإقرارُها في الدساتير، بل إنها أعمق من ذلك كثيرًا، فهي حالة من الوعي والنضج المجتمعيين، تُحوِّل الفردَ، بتعبير سبينوزا، من مجرد «عَبد أو ابن إلى مواطن»[63]. لذلك، تحتاج المواطَنة كي تصير قيمًا وممارسات متوطِّنة في الدولة والمجتمع معًا إلى ثقافة سياسية ديمقراطية، تنزع عنها الطابع المعياري والأدواتي الذي غالبًا ما يجعلها عُرضة للاستغلال والتوظيف الأيديولوجيين، أكثر ممّا يفتح لها آفاق الاستقرار والاستقامة في الحياة العامة للأفراد والجماعات.

قام التأسيس الدستوري للمواطَنة بدور بارز ومقرر في النظم السياسية الحديثة، بل تُقنِعنا الثورات الكبرى الناجحة في التاريخ كيف كانت «إعلانات حقوق الإنسان والمواطن» نصوصًا تأسيسية متزامنة ومكملة لبيانات الثورات ومواثيقها. حدث هذا في الثورتين الأميركية (1774) والفرنسية (1789)، ولم تبتعد موجات التغيير اللاحِقة لهما عن هذه الروح. غير أن ما هو أهم في عملية التأسيس هو أن تكون الدساتير نتاجَ توافق مؤسَّس على حوار مجتمعي، يتيح للناس، أو من يمثّلونهم بنزاهة، إمكانات التعبير عن آرائهم بحرّية، والمشاركة الجماعية في صوغ الوثائق الدستورية. ثم إن المواطَنة، علاوة على حاجتها إلى دساتير توافقية، تستلزم جهدًا كبيرًا لتمثُّل قيمها، واستيعاب مضامينها وأبعادها، ما يشترط بالضرورة عملية بيداغوجية وتربوية منتظِمَة وناجعة كي يستبطنها الناس ويتمتعوا بكفاءة إعمالها في الممارسة من دون تردد أو مقاومة.

(1) الحاجة إلى دساتير مغاربية توافقية

ليس الدستور مجرد مبادئ وقواعد تروم تنظيم السلطة بحسبها القدرة

---

(63) ورد في رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا ما يلي: «هناك فرق كبير بين العبد والابن والمواطن، فالعبد من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والابن هو الذي ينفذ أفعالًا بناء على أوامر والديه، تحقق مصلحته الخاصة. وأمّا المواطن فهو ينفذ بناء على أوامر الحاكم أفعالًا تحقق المصلحة العليا وتحقق في الآن نفسه مصلحته الشخصية». نقلًا عن: عبد اللطيف، مجتمع المواطنة، ص 43.

على فرض احترام النظام وحماية استقراره وديمومته، إنه أعمق من هذا المعنى، فهو تعبير عن روح الأمّة، من خلاله يتوافق الناس على الفلسفة الناظِمة لمؤسساتهم، وعبره يكرِّسون الحقوق والحريات التي يقدِّرون أهميتها لتعايشهم، ويحددون في الآن نفسه الضمانات والآليات التي تُسعفهم في ممارسة هذه الحقوق. لذلك ليست المواطَنة، كما ألمحنا أعلاه، مجرد إعلان دستوري للحقوق والحريات، إنها عملية توافقية بشأن المضمون والضمانات والوسائل، وهذا ما لم تنطوِ عليه الدساتير المغاربية، إذ لم تصدر في عمومها عبر حوار وتوافق وطنيين، بل وُضعت في سياق أيلولة السلطة واستقرارها في أيدي النخب الوطنية التي نصّبت نفسها المجسِّدَة الوحيدة للشرعية الوطنية والتاريخية؛ وحدث هذا مع دستور تونس لفاتح حزيران/ يونيو 1959[64]، ودستور المغرب لـ 14 كانون الأول/ ديسمبر 1962[65]، وقبلهما في ليبيا مع دستور 7 تشرين الأول/ أكتوبر 1951[66]. وفي موريتانيا بقيت الدساتير سجينةَ لعبة الجيش، على الأقل منذ سقوط نظام المختار ولد داده (تموز/ يوليو 1978)، ودخول البلاد دائرةَ الانقلابات العسكرية. وأمّا في الجزائر فظلت السلطة التأسيسية حكرًا على جبهة التحرير الوطني منذ صدور أول دستور في 8 أيلول/ سبتمبر 1963. لذلك، نلاحظ أن الدساتير المغاربية لم تستلهِم شرعيتها من القبول المسنود بالحوار والتوافق، ما عرَّضها للتنازع،

(64) للاطّلاع على حصيلة خمسين عامًا من الحياة الدستورية التونسية، انظر العمل الجامعي الجماعي الصادر في هذه المناسبة: Colloques commémoratifs du cinquantenaire de la promulgation de la constitution tunisienne du 1er juin 1959, 2010, Hans Seidel Stiftung, 2010, [en ligne]: <http://www.fsjpst.rnu.tn/image/pdf/coffret.pdf>.

(65) صدر الدستور المغربي الأول بعد تنظيم استفتاء شعبي في 7 كانون الأول/ ديسمبر 1962، وصلت المشاركة فيه إلى 84.20 في المئة، وحظيت الوثيقة بموافقة 97.86 في المئة. للاطّلاع على سياق أول استفتاء عن أول دستور مغربي، انظر: عبد الكريم غلاب، التطور الدستوري والنيابي في المغرب من سنة 1908-1977 (الدار البيضاء: شركة الطبع والنشر، [1978]). وأيضًا: Louis Fougère, «La Constitution marocaine du 7 décembre 1962,» *Annuaire de l'afrique du Nord* (1962).

(66) للاطّلاع على التجربة الدستورية الليبية الأولى، أي ما قبل عام 1969، انظر، على سبيل المثال: Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986), and *Constitutional Development in Libya*, Foreword by A. Pelt (Beirut: Khayat's College Book Cooperative, [1956]).

وجعلها على الــدوام موضوعَ توتر وتجــاذب. ففي المغــرب الأقصى، على ســبيل المثال، ظلت المسألة الدســتورية في قلب التوتر الذي ساد البلاد قرابة أربعين عامًا (1960-1998)، بل انقسم المغاربة عقب الإعلان عن الاستقلال مباشرة (1956-1962) في شأن موضوع الدستور، وطريقة صوغه، والفلسفة الدســتورية الواجب تضمينها في نص الوثيقة، ولا نخال هذه المعاينة خصوصًا بالمغرب، بل نحسِبها قاسمًا مشــتركًا بين جميع بلدان المغرب الكبير، وتنبّهنا التغيّرات النوعية الحاصلة اليوم في تونس وليبيا على مركزية القضية الدستورية في النقاشات المتباينة الدائرة عن مستقبل هذين البلدين.

جدير بالإشــارة إلــى أن دســاتير دول المغــرب الكبيــر أجمعت على التنصيص فــي أبوابها الأولى على الحقوق الأساســية المألوفة في الدســاتير الدولية المقارنة[67]. وحتى ليبيا التي أصدرت إعلانًا دســتوريًا ميتًا (11 كانون الأول/ ديســمبر 1969) - بعدما ألغت جميع ما له صلة بالحقبة السنوســية - عادت فأقرت ما ســمّته «الوثيقة الخضــراء» (1988) التي نــصّ بندها الرابع على أن «المواطَنة في المجتمع الجماهيري حق مقدس لا يجوز إســقاطها أو ســحبها»!!! وفي الواقع نتوخى من هذه الإشارة التشديد على أهمية أن تتمكن البلاد المغاربية، وهي تفكر في البناء الثاني، أي في صوغ عقد اجتماعي جديد، من الانتقال من مرحلة الدســاتير غير التوافقية إلى دســاتير تعاقدية بمضامين ديمقراطية، وعندئذ فحســب ستنطلق في ســيرورة بناء مجتمع المواطَنة الذي عجزت عن إدراكه طوال العقود الخمســة التي واكبت رحلــة بنائها الأول. إن إفساح روح التعاقد في الدساتير التي هي في طور البناء (تونس وليبيا)، أو التي ســتفرضها دينامية الحراك الحاصل في المنطقة (الجزائر وموريتانيا)، سيمكّن المواطنين، لأول مرة، من تقرير مصيرهم بأنفســهم، والتوافق في شأن الفلسفة الدستورية التي ســتحكم عقدهم الاجتماعي الجديد، بدءًا من طبيعة المواطَنة التي ســتلحم عيشــهم المشــترك، وتعزز اندماجهم الاجتماعي، ووصولًا إلى

(67) من قبيل الحريات المدنية والسياســية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها في العهدين الدوليين لعام 1966.

المبادئ التي ستنظم السلطة، من حيث الممارسة والمساءلة والمراقبة. وإذا كان المغرب الأقصى هو البلد الوحيد في المنطقة الذي أبدى اسـتباقه للحوادث، فأدخل تعديلات على وثيقته الدسـتورية (اسـتفتاء فاتح تموز/ يوليو2011)، وأجرى انتخابات تشريعية (25 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011)، أوصلت «حزب العدالة والتنمية» إلى رئاسـة الحكومة (26 كانـون الثاني/ يناير 2012)، فإن جهدًا كبيرًا وشـجاعًا ما زال مطلوبًا لإنجاح هـذه الإصلاحات وتعميقها، ولا سيما بالنسبة إلى موقع الملكية في النسق السياسي المغربي[68]، وعلاقتها بباقي الفاعلين، وكفاءة هؤلاء، ودرجة إصرارهم على إنجاح اسـتراتيجية الإصلاح، وتعزيزها بشرعية التمثيل والإنجاز[69].

(2) أهمية التربية على المواطَنة

لن تستقيم ممارسـة المواطَنة وتتوطن قيمها في الثقافة السياسية بمجرد إقرارها في نصوص الدسـاتير، حتى لو حظيـت صياغتها بالحـوار والتوافق الوطنيين؛ فبقدر ما يقـوم القانون بأدوار مفصلية فـي التنظيم والضبط وفرض حكم المؤسسـات، يحتاج بالقدر نفسـه إلى روح الإرادة العامـة التي تُحوِّل قواعده ومبادئـه إلى قيم جماعيـة مُنبثّة في العقول والنفـوس. لذلك، تحتاج المواطَنة، بهذا المعنى، إلى تربية، وإلى مِراس دؤوب، واختبار منتظم لقيمها.

ثمة فجـوات تراكمت علـى مدى العقود الخمسـة الماضيـة، عقّدت حظوظ تعزيز المواطَنة، واستلزمت في الآن نفسـه ضرورة التربية على قيمها في بلاد المغرب الكبير. تتعلق الفجوة الأولى بالتباعد الحاصل بين الدسـاتير وواقع الممارسة، أي التطبيق. إذ أثبتت تجارب الدول الخمس كيف أُضعفت

---

(68) احتفظ الدسـتور الجديد (29 تموز/ يوليو 2011) بمفاتيح السـلطة للملك، أتعلق الأمر بالصلاحيات الخاصة به بمقتضى الدستور أم بالصلاحيات التي يمارسها في علاقته بالبرلمان والحكومة والقضاء. للاطّلاع على مضامين الدسـتور الجديد، وموقع المؤسسـة الملكية ضمن أحكامه، انظر: El Mahdi Tahiri [et al.], «La Constitution Marocaine de 2011: Analyses et commentaires,» *LGDJ* (2012), p. 438.

(69) نفكر بدرجة أساسية في الإسـلاميين والمتحالفين معهم في الحكومة الحالية، أي أحزاب الاستقلال والحركة الشعبية والتقدم والاشتراكية.

الشـــرعية الدســـتورية بالإجهاز عليهـــا، واغتصابها أحيانًا، عن عَمد وســـابق إصرار. نلمس هذا، على ســـبيل المثال، في الجزائر وتونس، باللجوء المتواتر إلى تعديل المقتضيات الدســـتورية ذات الصلة بإعادة تجديد ولاية مؤسســـة الرئاســـة وتمديد عمرها[70]. والأمر نفســـه يبدو واضحًا فـــي التأويل الملكي للفصل الدســـتوري الخاص بإمارة المؤمنين، لإضفاء الشـــرعية على قرارات وسياسات بالغة الأهمية. وأمّا إلغاء الشـــرعية الدستورية فكان مطلقًا في ليبيا، ومتقطّعًـــا في موريتانيا، بفعل الروح العســـكريتارية لهذيـــن النظامين. لذلك، تولّد شـــعور جماعي لدى شرائح واســـعة من المجتمعات المغاربية، مشكّك في الدســـتور، وغير مكترث بقيمته الســـامية فـــي مراتب المعمـــار القانوني، ليتكوّنَ تاليًا اقتناع بعدم جدوى الحقوق والحريـــات المعلن عنها في الوثائق الدستورية. وعمّقت هذه الفجوة وزادت من حدّتها فجوةٌ أخرى، تتعلق بعدم احتـــرام القانون وتعطيل مفعوله فـــي التطبيق، علمًا أنه حين يتراجع ســـلطان القانون ويتعذّر إنفاذه، تتضاءل ثقـــة الناس بقدرته على التنظيم وحماية العيش المشترك، فتضعف بالنتيجة الثقة بالدولة. وفي المنحى نفسه، كثيرًا ما تُضعف الدســـاتير وتفقر المبادئ المتضمَّنة فيها، وفـــي صدارتها الحقوق والحريات، بوساطة القوانين نفسها، من قبيل القوانين التنظيمية والعادية. فعموم الدساتير المغاربية أخذت بتقنية الإحالة على القوانيـــن التنظيمية أو العضوية، للتدقيق في المبادئ العامة الواردة في الوثائق الدســـتورية وتكملتهـــا، وهي المبادئ التي تتكفل المؤسســـات التشـــريعية بوضعها، وحيث إن النخب البرلمانية إمّا مشـــكوك في شـــرعيتها الانتخابية، وإمّا أنها جزء من فريـــق الحزب الحاكِم، فغالبًا مـــا تصوغ قوانين تنظيميـــة أو عادية لا تتناغم مـــع المضامين الإيجابية والمتقدمة الواجب تضمينهـــا في المبادئ التي تمّ إقرارها في الدســـاتير. ألم تصدر البرلمانـــات المغاربيـــة قوانين ســـاهمت بوضوح في تقييـــد الحقوق

(70) نقصد أساسًـــا التعديلات التي أدخلت على الدستور التونســـي بإيعاز من رئيس الجمهورية بغية فتح الباب من الناحية الدستورية لإعادة ترشّـــحه لولاية جديدة، علمًا أن الدستور منع الرئاسة مدى الحياة، وقيد شـــروط التجديد. والأمر نفســـه أخذت به الجزائر بعد تونس، للســـماح للرئيس بوتفليقة بالترشح من جديد.

والحريات، ولا سيما في مراحل التوتر بين الأطراف المعارضة والأحزاب المهيمنة؟[71]

من نافل القول إن إعاقة ترسيخ الحقوق والحريات الواردة في الدساتير المغاربية، وتوطينها في الممارسة، لا ترتبط بالفجوات المبينة أعلاه فحسب، بل تتعلق أيضًا بنوعية البرامج والاستراتيجيات المعتمدة للتحسيس بهذه الحقوق والتربية على قيمها. وهكذا، خلُص معدّو تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004، إلى أن حجم حضور «الحرية» ومستوياته في الكتاب المدرسي فقير، لا بالنسبة إلى المفهوم فحسب، بل بالنسبة إلى «ما يترتب على ذلك من فقر في القيم المتصلة بحقوق الإنسان ككل» أيضًا، ليشدد في المنحى نفسه على أن «الحرية المتواترة في النصوص في سياق قلة حضورها هي حرية متصلة بالوطن وبالدِّين.. ولذا تراوح مرجعيتها بين هذين المكونين»[72]. ثم إن الاستنتاجات نفسها خلُص إليها التقرير العلمي المهم المعَدّ من جانب فريق الباحثين الاجتماعيين في «مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية» في جامعة وهران والمتعلق بـ«المواطَنة في الجزائر اليوم» (2011)[73]، حين حَصَر مضامين الكتب المدرسية الملقّنة للناشئة في الدول المغاربية الثلاث (الجزائر والمغرب وتونس) في المفاهيم والمعلومات ذات الصلة بالهوية، والعلاقة مع الآخر، والحقوق والواجبات، والرموز الوطنية، من قبيل النشيد الوطني والعَلَم، والأعياد الدينية والوطنية، بما يُفيد أن القيم المتداولة في المقررات التعليمية لم تخرج عن المرجعيتين: الوطنية والدينية.

---

(71) من ذلك التعديلات التي قيدت قوانين الحريات العامة في المغرب في سبعينيات القرن الماضي، أو قانون مكافحة الإرهاب (2003)، والقوانين الانتخابية في تونس التي كانت تحدد عدد المعارضة في البرلمان، أو تقيد الترشح في الانتخابات الرئاسية، وقوانين الطوارئ في الجزائر منذ عام 1992.

(72) نقلًا عن: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004، ص 140.

(73) يتعلق الأمر ببحث جماعي بالغ الأهمية عن «المواطَنة اليوم في الجزائر: التمثّلات ووسائل العمل»، وهو مكمِّل لبحث آخر عن «بحث في مقاربة وممارسة المواطَنة: الحالة الجزائرية»، وكلاهما يعالج ثلاثة حقول معرفية: التاريخ والثقافة والاجتماع.

لذلك، نُشـدد على أن التربية المطلوبة والمنتظرة في أفق الاندماج الاجتماعي الجديد للمغرب الكبير يُفترض أن تفك الارتباط بين الوطنية والدِّين من جهة، والمواطَنة من جهة أخرى، وتحرر هذه الأخيرة من ضغط المرجعيتين معًا. بيد أن ذلك لا يتحقق، ولن يتحقـق إلّا عبر تربية الناس على المواطَنة، بحسـبها في الآن نفسه امتلاكًا لمركز قانوني جامع للحقوق والحريات الكونية، وتملكًا واعيًا لقيم التنوير والحداثة.

ب - الوعاء الديمقراطي للمواطنة

ليسـت العلاقة تلازميـة بين المواطَنـة والديمقراطية فحسـب، بل هي أكبر وأعمق من هذا؛ إنها علاقة وجود واسـتمرار وديمومة. والواقع أن تاريخ المواطَنة غير مفصول عن تاريخ الديمقراطية، فهما معًا نتاج مسار واحد. لذلك، تُعتبر الديمقراطية الوعاءَ الذي يحضن المواطَنة، ويُيَسِّـر لها شروط الاستقرار والتوطّن في الثقافة السياسـية. ولاحظنا، في هذا السـياق، كيف حظيَ تحليل بنية الدولة والسـلطة بحيّز وافر في متن العنصر الأول من الدراسـة، بل كيف تمحورت القضية المفصلية، عنـد مقاربة مصادر إعاقـة الاندماج الاجتماعي في المغـرب الكبير، حول الدولة ويَدها السـلطة. ولعل هذا مـا يؤكد مركزية الديمقراطية في سيرورة بناء المواطَنة وترسيخ قيمها.

تحتاج المواطَنة، بحسـبها طريقًا سـالكة للاندماج فـي المغرب الكبير، إلى ثلاثة مسـتويات من الدّمقرطة: يتعلـق **أولها** بدمقرطة السـلطة، ويخصُّ **ثانيها** دمقرطة المشاركة السياسـية، في حين يرتبط المستوى **الثالث** بإقرار نظام المساءلة والمحاسبة.

(1) أولوية دمقرطة السلطة

تمثّل دمقرطة السـلطة حلقة مفصلية في صـوغ العقد الاجتماعي الجديد الذي تشـكّل المواطَنة الكاملة مبتـدأَه ومنتهاه. فالديمقراطيـة، من حيث هي منهج وقيم لتدبير الشأن العام، تسمح بتكريس ثقافة «المأسَسة» عوض نزعات الشـخصَنة، وتميز المجال العام من المجال الخاص، وتوطِّـد حِيادية الدولة،

وتعزّز التنافس بين الفاعلين على قاعدة البرامج والاستراتيجيات (السياسات العامة) وتعرّضهم للمساءلة والمحاسبة.

لاحظنا على امتداد مقاطع العنصر الأول من الدراسة كيف ظل النموذج «اليعقوبي المُمَركَز»، الموروث من الاستعمار الفرنسي، حاضرًا في روح الدول المغاربية بعد الاستقلال. وتعمّق أكثر وأصبح معوّقًا لاندماج المجتمع بفعل الطابع المتسلّط للنظم السياسية، والأسوأ أنه تحوّل إلى واقع بنيوي عصي على التغيير. لذلك، لا تبدو دمقرطة السلطة أولوية فحسب، بل هي أيضًا ضرورة لا غنى عنها.

لكن في المقابل، تستلزم دمقرطة السلطة إعادة توزيعها جوهريًا في وثيقة الدستور. وكما ألمحنا أعلاه، يمثّل الحوار والتوافق الآلية المثلى لدمقرطة البنية الدستورية الحاضِنة للسلطة ووسائل ممارستها. ونتصور، إن تحقق هذا الأمر، أن يُفتح الباب أمام ممارسة نوعية جديدة للنظم السياسية؛ فالدمقرطة تمكّن من إعادة تأسيس الشرعية، لا على الدِّين والتاريخ، أو النضال الوطني ومقولة الثورة، بل على قاعدة الشرعية الانتخابية التي تتوقع من المواطنين أن يكونوا أحرارًا في تقرير مصيرهم، وأن يبقوا يقظين في مساءلة ومحاسبة من فوَّضوا لهم سيادَتهم، بناء على ما حققوه من مكاسب وإنجازات. ثم إن القسمة الجديدة للسلطة تنزَع عن النظم السياسية روحَها الرئاسية أو الترؤسية[74]، وتُعيد إلى المؤسسات الدستورية التوازن المفقود منذ عقود عدة.

استُثمر الخزّان الرمزي والمادي لما سمّي «الشرعية الوطنية» لتقوية السلطة، وتوسيع دائرة نفوذها، وتشكيل زبائن وموالين داعِمين لها، وفي الوقت نفسه استُبعِدت القوى المضادة بالترهيب والترغيب. ففي المغرب الأقصى ظلت التعددية الحزبية رقمًا بلا روح منذ إقصاء المعارضة الوطنية من السلطة في عام 1960 وحتى لحظة إعادة الانفتاح عليها في عام 1998. وعلى مدار

(74) للاطّلاع على الطابع الرئاسي للنظم السياسية في بلاد المغرب الكبير، انظر: فدوى مرابط، السلطة التنفيذية في بلدان المغرب العربي: دراسة قانونية مقارنة، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 86 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 304.

هذه العقود الأربعة، احتكرت الملكية المجال السياسي، متحصّنة بنخبة حزبية وفية، إمّا خرجت من تحت عباءتها، وإمّا ظلت تابعة لها من حيث الرعاية والولاء، واستمرت دون سواها من الأحزاب خارج دائرة التداول على السلطة، لأن التداول لم يكن واردًا ولا مستساغًا أصلًا. ووجهت الذهنية نفسها الحياةَ السياسية في تونس، حيث استبعد، بالتدريج، جميع أطياف المعارضة وتعابيرها السياسية والاجتماعية والثقافية، ليسود «الحزب الدستوري»، وتطول قبضتُه على السلطة. فسواء في الحقبة البورقيبية (1957-1987)، حين هيمنت الشخصية الإلهامية (الكاريزمية) لبورقيبة، قبل أن يعتمد النظام السياسي الذي أعقب عزلَه أساليب جديدة بسبب افتقاده الشرعية الكاريزمية (زين العابدين بن علي)، مثل إشاعة ثقافة الاستقطاب المؤسَّس على الزبونية و«التعزيب»، بكل ما تحمل المفردتان من دلالات سوسيولوجية وأنثروبولوجية[75]. وأمّا في الجزائر فلم تشذ عن هذا المنحى المميّز لنظم بلاد المغرب الكبير؛ إذ ظل قلب النظام السياسي مشدودًا إلى ثلاثية الجيش والحزب الواحد[76] والجهاز الإداري (البيروقراطية)، بل لم تتغير هذه البنية السياسية إلّا صوريًا مع الدستور الصادر في أعقاب أزمة تشرين الأول/ أكتوبر 1989. والحقيقة أن الجزائر ما زالت سجينة هذا الواقع المركّب حتى اليوم، وأن أفق التغيير في ربوعها مرتبط ارتباطًا عميقًا بتفكيك هذه الثلاثية[77]. لذلك، تكمن قيمة دمقرطة السلطة في كونها ستُعيد الاعتبار إلى مفهوم التمثيلية، حيث ستُحرِّر المؤسسة التشريعية من ضغط السلطة التنفيذية، ولا سيما مؤسسة الرئاسة المهيمِنة على جميع

---

(75) حاول عدد من الباحثين تأصيل مفردتي الزبونية أو الاستزلام والتعزيب، منهم باكيه ووالّلو في كتابهما: Gilles Paquet et Jean-Pierre Wallot, *Patronage et pouvoir dans le Bas-Canada, 1794-1812: Un essai d'économie historique* (Montréal: Presses de l'université du Québec, 1973),

يُضاف إليهما كل من مايكل كيني وأليكس فينغرود.

(76) جدير بالإشارة أن دستور شباط/ فبراير 1989 أقر لأول مرة التعددية الحزبية في الجزائر، غير أن الممارسة اللاحقة أثبتت محدوديتها في السياسي الجزائري. من كتابات كثيرة ذات العلاقة بالموضوع، انظر: محمد هناد، «النظام السياسي الجزائري: قطيعة أم استمرار،» في: وعي المجتمع بذاته، ص 83، وص 110.

(77) انظر: إبراهيم البدوي وسمير المقدسي، تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 303.

مفاصل صُنع القرار، كما تسمح للحكومة باستعادة شخصيتها التي حوّلتها الممارسة المشخَّصة لرؤساء الدول، بغضّ النظر عن ألقابهم، إلى مجرد إمَّعَة، تنفذ السياسات، أكثر ممّا تُشارك في التفكير والمبادرة في صوغها. والأمر نفسه ينسحب على القضاء الذي كثيرًا ما جرّدته النزعة التسلطية للنظم من كل استقلالية ونزاهة، وجعلت منه «قضاءَ هواتف» لا قضاء إنصاف وعدالة[78]. ثم إن الدمقرطة لا تُعيد إلى المؤسسات توازنها واستقامتها فحسب، بل تزرع روح الثقة في نفوس المحكومين، وتحفِّزهم على التجاوب إيجابيًا مع نظمهم، وتُقَوِّي، بالنتيجة، ولاءَهم للدولة، وتعزز احترامهم لحكم القانون والمؤسسات. وإذا كانت الديناميات التي أفرزها الحراك العربي قد انطلقت ولم تستقر معالمُها بعد، فإن ما حدث في المغرب، ويحدث في تونس وليبيا، وسيحدث، كما يُرجَّح، في الجزائر وموريتانيا، يدعو إلى التساؤل إن كانت التحوّلات الجارية ستؤول إلى الدمقرطة، بما يجعل تغيير البنية السياسية والمؤسسية للنظم أمرًا حتميًا، أم بالعكس تحتاج الدمقرطة، بحسبها سيرورة معقَّدة، إلى قدر يسير من الجهد والصبر والوقت؟ ففي الأحوال كلها، وكما أشرنا سلفًا، لم يعد أمام النظم السياسية المغاربية، والعربية عمومًا، أي إمكان موضوعي للتكيّف مع الأزمات، وإعادة إنتاج الشرعية بالقوة. فالدمقرطة أولوية وضرورة ومطلب يحظى بما يشبه إجماع المجتمعات.

(2) عن ضرورة دمقرطة المشاركة

ليس غرض الدّمقرطة المطلوبة تغيير بنية السلطة ومفاصلها فحسب، بل غرضها أيضًا، وبدرجة مركزية، تيسير مشاركة المواطنين وانخراطهم في سيرورة البناء الديمقراطي. فالديمقراطية تتحقق بوجود مواطنين ديمقراطيين، وتُوطَّد بحرصهم عليها، ورعايتهم لها.

أكدت تجربة نصف قرن من قيادة النظم السياسية لمشروع البناء الوطني

(78) انظر: «نماذج من وضعية القضاء في بعض البلاد العربية، ومنها المغرب،» في: القضاء في الدول العربية: رصد وتحليل: الأردن - لبنان - المغرب- مصر: رصد وتحليل (بيروت: المركز العربي لتطوير حكم القانون والنزاهة، 2007)، ص 768.

في بلاد المغرب كيف ظلت المشاركة الإرادية، الحرة والنزيهة، فريضة مفقودة. لا أدلَّ على ذلك من النسب المتقهقِرة لمعدلات المشاركة في الانتخابات، وفقدان الثقة المتصاعد بنتائج الاقتراع بجميع أشكاله، والصورة المتراجعة لتمثيلية النخب البرلمانية لدى عامة الناس، فضلًا عن العزوف المنتظِم والمتواتر للاهتمام بالشأن العام، والتشكيك في السياسة باعتبارها قيمة لا مندوحة عنها لامتلاك الإنسان لإنسانيته، أي مدنيته.

ليست الانتخابات سوى الوجه الأبرز للمشاركة السياسية؛ فالمواطَنة لا تُتيح لصاحبها التصويت والترشُّح فحسب، بل تمدّه أيضًا بجميع الوسائل والآليات التي تجعل إرادته جزءًا من الإرادة العامة، بتعبير روسو. ومع ذلك تظل الانتخابات في عموم البلدان الديمقراطية أقوى اللحظات السياسية، وأكثرها جاذبية للاهتمام واستقطابًا للرهانات. بيد أن الانتخابات كي تكون ديمقراطية تحتاج إلى جملة من المتطلبات، أبرزها أن تكون فاعلة وحرة ونزيهة. فهكذا، يسمح معيار الفاعلية بأن تكون مقاصد الانتخابات متناغمة مع جوهر الديمقراطية، حيث تمكِّن نتائجُها من اختيار الحكام بتفويض شعبي، وتسعف تاليًا في انتقال السلطة إلى الفائزين، أتعلق الأمر بمؤسسة الرئاسة أم بأعضاء المجالس التشريعية. علاوة على ذلك، تتيح الانتخابات الفاعلة من تمثيل جميع مكوّنات المجتمع وتعابيره، من أعراق وأجناس ومناطق وجهات وطوائف ومذاهب. ولعل هذا هو جوهر المواطَنة الكاملة؛ ففاعلية الانتخابات لا تتوقف عند حدود إفراز تمثيلية متوازنة وواسعة، بل تتعدّاها إلى إقرار مبدأ تداول السلطة الذي يُعد أحد الأعمدة القوية للديمقراطية، وهي الأعمدة التي عرّفها جوزيف شومبيتر (J. Schumpeter) بأنها «إعطاء الناس فرصة قبول الحكومة القائمة أو رفضها»[79].

تكمن قيمة دَمقرَطة المشاركة في قدرتها على القطع مع إرث ثقيل لانفصال الانتخابات عن مقاصدها الفعلية في بلاد المغرب؛ إذ ظلت على

(79) نقلًا عن: عبد الفتاح ماضي، «تعقيب على ورقة يحيى الجمل، الانتخابات في مصر،» في: **النزاهة في الانتخابات البرلمانية**، ص 304.

امتداد ما يقرب من نصف قـــرن انتخابات بلا ديمقراطيـــة[80]، وظيفتها الفعلية إضفاء الشرعية على خرائط وتوازنات تُرتّبها مسبقًا الأجهزة الإدارية أو الأذرع السياســـية للحزب الحاكم أو «حزب الحاكِم». فهكذا، مثلًا، ظلت الانتخابات في المغرب الأقصى، وعلـــى امتداد أربعة عقـــود (1963-2002)، موضوع تنازع وتوتر بين الفرقاء السياســـيين، ولم يتلمّس المغاربة طريقَهم إلى الخروج مـــن اللّانزاهة إلى النزاهـــة إلّا مع انتخابـــات 27 أيلول/ ســـبتمبر 2002[81]، الأمر الذي ترتبت عليه انعكاســـات ضارة بالتمثيلية؛ إذ يقتضي التمثيل العادل والصحيح قـــدرًا واضحًا من المواءمة بين التمثيل فـــي تركيبة المجتمع ونظيره في البرلمان، ما يعنـــي أن فاعلية الانتخابات مرتبطة بمـــدى تعبيرها عن التنوع الجغرافي والمجتمعي والأوزان الفعلية للأحزاب والقوى السياســـية المتنافسة لحظة الانتخـــاب[82]. والحقيقة أن ضعـــف فاعلية الانتخابات معيار مشـــترك بين بلاد المغرب الكبير، بـــل نلمس مظاهره المتفاقِمة أكثـــر في بعض الدول المغاربية، كما هي حال تونس أساسًـــا، ودونها في الدرجة الجزائر وموريتانيا. أمّا في ليبيا فاعتُبرت الانتخابات حتى ســـقوط نظام الجماهيرية (2011)، وفق الفلسفة والآليات المألوفة في العالم، «خيانة وتضليلًا للمواطنين».

أمّـــا إذا نظرنا إلـــى دمقرطة المشـــاركة مـــن مقياس حريـــة الانتخابات ومتطلباتها، فإن تجـــارب بلاد المغرب الكبير لا تنطـــوي على تراكمات نوعية

(80) اســـتلهمنا التعبير من كتاب: العربي صديقي، إعادة التفكير في الدمقرطة العربية: انتخابات بدون ديمقراطية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010).

ويبدو أنه هو الآخر اســـتلهمه بـــدوره من كتـــاب كلٍّ مـــن: Steven Levitsky and Lucan A. Way, «Elections without Democracy: The Rise of Competitive Authoritarism,» *Journal of Democracy*, vol. 13, no. 3 (April 2012).

(81) قارن: رقيـــة المصدق، منعطف النزاهة الانتخابية: معالم الانحســـار فـــي تدبير الانتخابات التشريعية المباشرة ([الإسكندرية: منشأة المعارف؛ الرباط: [د. ن.]، 2006).

(82) لو أخذنا مثـــلًا انتخابات 14 تشـــرين الثاني/ نوفمبر 1997 في المغرب، ولا ســـيما على صعيد الغرفة الأولـــى، للاحظنا أن من مجموع 16 حزبًا مشـــاركًا، تمكّن 15 حزبًـــا من الحصول على مقاعد راوحت نســـبتها بين 0.31 في المئة كحد أدنى، 17.33 في المئة كحد أقصى. أمّا تمثيل النســـاء فلم يتجاوز 0.7 في المئة من المجموع الكلي للترشـــيحات في عام 1984، نظير 1.1 في المئة في عام 1993، و07.2 في المئة في عام 1997.

ذات معنى. فمن المعروف أن حرية الانتخابات تُحيل على عنصري الاستقلالية والقدرة على الاختيار. وبذلك لا تتحقق هذه الحرية إلّا عندما يكون الجسم الانتخابي قادرًا طوعيًا وإراديًا على تقرير مصيره بنفسه، لا في لحظة التصويت فحسب، بل على امتداد سيرورة العملية الاقتراعية. لذلك، تُقاس الحرية اليوم على أساس سلّة من المبادئ، نذكر منها: مدى احترام السلطة حكمَ القانون، ومدى ضمان التنافسية على صعيد الترشّح والمبارزة الانتخابية، وحدود قدرة الجسم الانتخابي على الاختيار بحرّية بين البرامج والاستراتيجيات الانتخابية، ودور القضاء في صون هذه الحرية.

أخذت بلاد المغرب الكبير بآلية الانتخابات منذ الأعوام الأولى لاستقلالها، واعتبرتها جزءًا من تأثيث بناء الدولة الحديثة، بيد أنها عمدت إلى توجيهها، وتقييد عملياتها بمصفوفة من القوانين والقواعد والممارسات التي أفرغتها من روحها، وأعاقت دَمقرطتها، وأبعدتها عن مقاصدها في تمثيل المواطنين والتعبير عن مطامحهم ومطالبهم. فهكذا سنّت قوانين انتخابية على مقاسّ ما تريده النظم السياسية وتطمح إلى تحقيقه، أي انتخابات بلا ديمقراطية، والأمر نفسه ينطبق على عمليات تقطيع الدوائر الانتخابية التي ظلت خاضعة لمقصّ وزارات الداخلية، على طراز ما كان يسمّى في بريطانيا «القصبات المتعفنة» قبل إصلاحات منتصف القرن التاسع عشر. أمّا مبدأ تكافؤ الفرص والمساواة في استعمال الإعلام العمومي، فتلك حلقة ظلت حكرًا على الأحزاب الحاكِمة، أو «أحزاب الحكام»، ولم تتغير الوضعية جزئيًا إلّا مع إدخال سلسلة من الإصلاحات القانونية والمؤسساتية لجعل استعمال الإعلام بكل أنواعه حقًا مشتركًا بين المتنافسين في العملية الانتخابية، كما حصل في المغرب مع مستهل العشرية الأولى من الألفية الجديدة (2002). وأمّا في البلاد المغاربية التي اعتمدت نظام الحزب الوحيد، وعجزت عن القطع مع روحه حتى حين أجبرت على اعتماد التعددية، كما هي حالة الجزائر وتونس، فظلت حرية الانتخابات مقيّدة بفعل القوانين، وبواقع الممارسة. ومن أمثلة هذه الممارسة، ما نص عليه الدستور التونسي في مادته الأربعين، حين اشترط توافر المترشح للانتخابات الرئاسية بدعم ثلاثين عضوًا من مجلس النواب.

و«ترتب على إقرار شرط التزكية استحالة ترشح أي معارض»[83]. وفي الجزائر، أفضت عملية إلغاء أول انتخابات تنافسية في عهد أول دستور معترِف بالتعددية (1989) إلى إقصاء «جبهة الإنقاذ الإسـلامي» من اللعبة السياسية في أعقاب فوزها في انتخابات كانون الأول/ ديسـمبر 1991[84]، ما أدخل البلد في دائرة العنف المتبادل وانعدام الشرعية الدستورية نتيجة توقيف العمل بوثيقة 1989، على الأقل حتى التعديلِ الدسـتوري المنظّم بتاريخ 28 تشرين الثاني/ نوفمبر 1996. فإجمالًا، لم توفّر لمعايير الحكامة الانتخابية، من فاعلية وحرية ونزاهة، التربة اللازمة لتحويل عملية الاقتراع إلى لحظة سياسـية سانحة لتعميق مفهوم المشـاركة وتحويله إلى قيمة مشـتركة منبثّة في الثقافة السياسية، بل بالعكس، كان لضعف هذه المعايير وشـحوب حضورها في المجال السياسي المغاربي أخطر الأثر في علاقة الناس بالمشـاركة مبدأً وسـلوكًا؛ حيث تصاعدت وتيرة العزوف عن الاهتمام بالانتخابـات بجميع أنواعها ومسـتوياتها، وتولّد وعي يكاد يكون شـاملًا ومخترِقًا فئات المجتمع كلها، مفـادُه أن للانتخابات، كما دأب تنظيمها في البلاد المغاربية، فرسـانها ووسائلها، وأن التمثيليةَ والوساطةَ، بوصفهما وظيفتين أصليتين للاقتراع، لا تمثّـلان أولوية لدى النخبة البرلمانية، بقدر ما يمثّل السعي إلى البحث عن الغنائم شغلها الأول والأخير.

(3) الحاجة إلى المساءلة والمحاسبة

يُعدّ نظام المساءلة والمحاسبة آلية فاعلة للدَّمقرطة، بل يُعدّ أقوى وأعمق مؤشرات قياس الديمقراطية؛ فبقدر ما تنتشر ثقافة المساءلة والمحاسبة ويتعمّق مفعولُها، تسـتقيم الديمقراطية ويتقوّى عُودها. وفي الواقع لا يسعفنا الموروث التاريخي والثقافي لفضائنا العربي الإسـلامي، والمغاربي جزء منه، بما يكفي،

---

(83) انظر: مصطفى بن جعفر، «الانتخابات في تونس،» فـي: النزاهة في الانتخابات البرلمانية، ص 391.

(84) هناك من شـكك في نزاهة نتائج فوز جبهة الإنقاذ في الانتخابـات المحلية والولائية. انظر على سبيل المثال: الزبير عروس، «الانتخابات التشريعية في الجزائر: من المشاركة المكثفة إلى الامتناع الرافض،» في: النزاهة في الانتخابات البرلمانية، ص 357.

في الإقرار بتوطّن قيمة المساءلة في ثقافتنا السياسية، بل ما حصل هو العكس، إذ استمر الإفلات من المحاسبة، وتولّد شعور لدى القيّمين على أمور الناس بأنهم في حِلّ من أي مسؤولية. أَلم يُنسَب إلى عبد الملك بن مروان - وهو العالِم بشَرع الله، الزاهد في دينه، المرجِع في الفقه - قوله بعد أن تولّى الخلافة: «والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلّا ضربت عنقه»[85]؟ وفي المنحى نفسه، أبدع صاحب المقدمة عبد الرحمن بن خلدون في رسم الصورة ذاتها عن القرون التي شكلت مدار تأريخه، واصفًا الحاكِم حين انتقال الدولة إلى المرحلة الثانية من تطوّرها (شيخوختها)، بـ «طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيًا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع...»[86].

ليس قصدنا هنا إمعان النظر في ضمور قيمة المساءلة في الموروث التاريخي والثقافي المغاربي، بل غرضنا المنهجي التشديد على خطورة هذا المعطى ومسؤوليته في إعاقة تكوّن الثقافة السياسية الديمقراطية الضرورية لتوطيد بناء الدولة العصرية، القادرة على توليد التلاحم اللازم للاندماج، وإقرار المواطَنة الكاملة الحاضِنة للاندماج الاجتماعي، والمعززة لأواصر استقراره واستمراره.

ثمة مستويان لإقرار نظام المساءلة والمحاسبة: يتعلق أولهما بتغيير البنية الدستورية غير المساعِدة في فرض المساءلة والمحاسبة وضمان تفعيلهما في الممارسة، في حين يخصّ ثانيهما البنية المؤسسية غير المؤهلة للسهر على تنفيذ قواعد وآليات المساءلة وإلزام الجميع باحترامها في التطبيق. فكما لاحظنا سلفًا، لم تصدر الدساتير المغاربية عبر الحوار والتوافق، بل صاغها عُنوة من تمكّنوا، عقب إعلان الاستقلال، من انتزاع الشرعية بأنواعها كلها. لذلك، لا

(85) انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، تاريخ الخلفاء (بيروت: دار القلم، 1986)، ص 243.

(86) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1995)، ص 164.

نعثر على مبدأ المســؤولية السياسية للرؤســاء في نصوص الدساتير، بل الأهم من ذلك، أحاطتهم بعضها بحصانة قضائية في أثناء ولايتهم الرئاســية وبعدها، كما نص على ذلك الدستور التونسي لعام 2004 في فصله الحادي والأربعين. وتسري الملاحظة نفسها على المسؤولية الفردية والجماعية لأعضاء الحكومة، وإن بدرجة أخف، إذ على الرغم من انطواء الدســاتير على مجموعة من آليات الرقابــة المألوفة في النظم الدســتورية المقارنــة، من قبيل ملتمســات الرقابة (لوائح اللوم)، ونزع الثقة وعدم التصويت بالثقــة على البرامج الحكومية، فإن طبيعة التوازنات السياسية (نظام الحزب المهيمِن في تونس، وسيطرة التحالف الرئاســي في الجزائر، والطابع الفسيفســائي للبرلمان المغربي)[87] لا تســمح لممثّلي المواطنين بإعمال مبدأ المســاءلة والمحاســبة. وأمّا في موريتانيا فلم تستقر الحياة الدستورية بفعل النزعة العسكريتارية وهيمنة مؤسسة الجيش دوريًا وبانتظام، الأمر الذي حوَّل الوثائق الدســتورية التي شــهدتها البلاد إلى مجرد نصوص ميتة، ما عقَّد أصلًا إمكانية الحديث عن نظام المساءلة والمراقبة. وأمّا من جهة البنية المؤسســة فيحتاج نظام المساءلة والمحاسبة إلى أدوات وأجهزة قادرة على فرض احترام قواعده ومبادئه في الممارســة، وفي صدارتها القضاء بجميع أنواعه ودرجاتــه. بيد أن القضاء كــي يكون فاعلًا ومنتِجًــا لآثاره في مجال إنفاذ أحكام المســاءلة ومقتضياتها، يُفترَضُ أن يكون مستقلًا، لا بوصفه سلطة فحسب، وإنما باعتباره، إضافة إلى ذلك، طاقات بشرية تختزن أحاسيس ومشــاعر وميول وتطلعات. فالقضاء المســتقل هو وحده القــادر على فرض الشرعية الدســتورية والقانونية، وإلزام الجميع، حكامًا ومحكومين، بالانصياع لســلطانه. ومرة أخرى، لا تمُدّنا تجارب دول المغرب الكبير بأمثلة مضيئة في مجال اســتقلال القضاء وتحرره من هيمنة الســلطة التنفيذية. فمن جهة، وكما أشــرنا في أكثر من ســياق في هذه الدراسة، كرّست الهندســة الدستورية غَلبة مؤسسة الرئاسة على باقي المؤسسات الدســتورية. ومن جهة أخرى، أفقر كلٌّ

(87) نشــير إلى أن حزبًا سياســيًا يفوز لأول مرة بما يقترب من 25 في المئة من إجمالي مقاعد الغرفة الأولى فــي البرلمان في انتخابات 25 تشــرين الثاني/ نوفمبر 2011 التي قــادت حزب العدالة والتنمية إلى رئاسة الحكومة.

من نظام الحزب الوحيد والتعددية المعطوبة الحياة السياسية، وأعاقا استنبات قيمة المساءلة والمحاسبة في فضائها العام.

ج - العدالة الاجتماعية إكسير المواطن

إذا كانت الديمقراطية حاضِنة المواطَنة ووعاءَها، فإن العدالة الاجتماعية تُعدّ إكسيرَ استمرارها وديمومتها. وليست صدفة، ولا من مكر التاريخ، أن كانت الحرية، أي الديمقراطية، والعدالة الاجتماعية في صُلب الحراك العربي الذي انطلقت شرارته الأولى من تونس.

ثمة تلازم بين المواطَنة والعدالة الاجتماعية، بقدر التلازم الحاصل بين الحرية والمواطَنة؛ إذ أثبتت الديناميات الجارية في المنطقة العربية، ومنها بلاد المغرب، العلاقة المتينة والمتداخلة بين هذه الثلاثية (مواطنة/ حرية/ عدالة)، بل نميل إلى الجزم بأن أفق المنطقة العربية برمّتها سيظل مرتهنًا بجدلية الصراع في شأن الحرية والعدالة الاجتماعية، والنضال من أجل انتزاع الاعتراف بالمواطَنة الكاملة وتوطينها في الممارسة. وإذا كانت العدالة الاجتماعية مفهومًا حديثًا، اكتملت عناصره وولج دائرة التداول مع منتصف القرن التاسع عشر، فقد تعاظمت الحاجة إليه مع تعاقب أزمات القرن العشرين، وتفاقُم حدّتها بفعل ما أفرزت حركية العولمة من اختلالات عميقة وخطِرة في الآن نفسه. وبغضّ النظر عن الاختلافات النظرية والتباينات الفلسفية التي تلُفّ المفهوم[88]، فإن العدالة الاجتماعية ترمز إلى الحاجة الماسة إلى توزيع منصف للثروات والخيرات المتوافرة للمجتمع، والمفترَض أن تكون متاحة بتكافؤ لجميع الناس، بصرف النظر عن دينهم أو لونهم أو جنسهم أو مكانتهم الاجتماعية.

---

(88) ثمة نقاشات متنوعة وعميقة لمفهوم «العدالة الاجتماعية: فلسفتها، وآليات تحقيقها.

انظر على سبيل المثال أعمال: John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1971), and *A Theory of Justice*, rev. ed. (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1999),

انظر أيضًا: John Rawls: «Justice as Fairness: Political not Metaphysical,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3 (Summer 1985), pp. 223 - 251, and *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

(1) مؤشرات ضعف العدالة الاجتماعية

جدير بالإشارة أن العدالة الاجتماعية ظلت، مثل الحرية، فريضة غائبة في بلاد المغرب الكبير، بغض النظر عن تباين الخطابات الأيديولوجية والسياسية، وبمعزل عن حجم الموارد والثروات المتاحة لكل قطر من أقطار المغرب الخمسة. وإذا كانت الجزائر وليبيا، البلدان النفطيان بامتياز، قد حاولتا أكثر من مرة إعادة توزيع ريعهما النفطية لاستيعاب الأزمات الدورية، وشراء التأييد لسياساتهما الاجتماعية، فإن الواقع لا يرتفع، كما يُقال، إذ ما زالت شروط العدالة ضعيفة، إذا قمنا بقياسها من زوايا الإنصاف والتمكين والرفاه. ففي الجزائر، على سبيل المثال، يعدّ الفقر أحد التحديات الكبرى لتماسك هذا البلد واستقراره، على الرغم من العوائد المالية الضخمة المستخلَصة من مبيعات النفط والغاز، ولا سيما مع الفورة الجديدة لارتفاع سِعر هذين المصدرين، مع مستهل العشرية الأولى من الألفية الجديدة (2003). والواقع نفسه كشف عنه الحراك في ليبيا، علمًا بأن معدل متوسط دخل الفرد الليبي يبقى الأعلى في منطقة المغرب الكبير. وأمّا في تونس فكانت الاختلالات المجالية بين الجهات والمناطق، واتساع الفجوة الاجتماعية بين التونسيين، المصدرَ الرئيس، إلى جانب المطالَبة بالحرية، لانهيار رأس النظام وتهاوي مفاصله. وفي موريتانيا - البلد الذي يعيش أبناؤه على المساعدات والإعانات الدولية بنسبة قاربت الخمسين في المئة - وصلت معدلات الفقر والهشاشة حدًّا ما عاد محتمَلًا، على الرغم من الجهد المبذول المُشار إليه في دلائل الدولية للتنمية البشرية في الحدّ من الجوع، والقصور الغذائي، والحرمان من الشروط الأساسية للعيش والبقاء[89]. وفي المغرب جاء تقرير الخمسينية واضحًا في تشخيص حالة الفقر والفجوات الاجتماعية بجميع أنواعها، حيث كان التشديد على «صعوبة الولوج إلى الخدمات والتجهيزات الأساسية»، وعجز الدولة عن إنتاج وتوفير العديد

(89) رتبت التقارير الدولية للتنمية البشرية والإنسانية موريتانيا ضمن فئة الدول منخفضة التنمية في العالم العربي. انظر الجداول الإحصائية في: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2009: تحديات أمن الإنسان في البلدان العربية، ص 233-269.

منها، ولا سيما في المجالات الأكثر اتساقًا بصحة الإنسان، وتعلّمه وتكوينه، واشتغاله (البطالة)[90]. ومع ذلك، تقتضي الموضوعية الإقرار بأن جهدًا كبيرًا بُذل في الأعوام الخمسين المنصرمة، وإن بدرجات متفاوتة بين بلد مغاربي وآخر، في مجالات التعليم (الأساس تحديدًا) والصحة والسكن والخدمات والبنى الأساسية، إلّا أن النتائج من زاوية نوعية هذا الجهد، وعدالة توزيعها على الوحدات الترابية والفئات الاجتماعية، وقدرة الناس على الولوج إليها والاستفادة منها بتكافؤ ما زالت متواضعة، حتى لا نقول مُخيبة للآمال. لذلك، تشكو بلاد المغرب الكبير مجتمعةً من ضعف المضامين الاجتماعية للمواطنة، بسبب ضمور قيمة العدالة الاجتماعية وشحوبها في السياسات العامة للدول. إذ مرت حقب فقدت الحكومات المغاربية فيها سيادةَ القرار، حين اعتمدت تصورات وخططًا كان لها أثر عميق في توازن المجتمعات وتماسكها، كما حصل في ثمانينيات القرن الماضي، عندما انتهج المغرب وتونس «سياسة إعادة التقويم الهيكلي»، وعاودت الجزائر الأخذَ بالسياسة ذاتها في منتصف العُشرية الأخيرة من القرن الماضي (1994). فبتوجيه من المؤسسات المالية الدولية (صندوق النقد الدولي والبنك العالمي للإنشاء والتعمير)، وبدافع المحافظة على التوازن المالي والاقتصادي، أُفقرت شرائح واسعة من المجتمعات المغاربية نتيجة سياسات التقويم، قبل أن تجرف موجة الخصخصة ما بقي من مظاهر حضور الدولة.

لأن العدالة، كما عرّفها ابن منظور الأفريقي في لسان العرب، تُحيل على «الاستقامة» و«الإنصاف» و«المعاملة بالمثل»، فإن ضعفها في التنظيم السياسي والاجتماعي المغاربي يطرح من جديد قضية التعاقد الاجتماعي وضمور قِيَمه في الممارسة، كما يسائِل ممانعة الدولة واستنكافها عن استنبات العدالة والتربية على مبادئها وقواعدها. والحقيقة، مثلما اغتُصبت السلطة واستطال استمراؤُها، غابت العدالة بفعل احتكار الثروة والتحكم في مصادرها. والأهم من هذا

(90) تقرير الخمسينية، ص 96.

هو أن الواقع ينبّهنا على وجود ثنائية خبيثة وسـمت البلدان العربية برمّتها[91]، يمكن حصرُها في «تخالف السلطة والثروة». فمن اللّافت على صعيد المغرب الكبير أن السعي إلى الاستحواذ على الثروة لم يكن في حجم التمسك بالسلطة على عهد القيادات الوطنية التي قادت مشروع إعادة بناء الأوطان بعد الاستقلال، بغض النظر إن تعلق الأمر بالحبيب بورقيبة أو بمحمد الخامس أو بهواري بومدين أو بإدريس السنوسي في ليبيا. غير أن القيادات التي خَلفت هؤلاء تفاوت استمراؤُها السلطة والثروة معًا. وأثبت الحراك العربي الأحجام الضخمة للثروة التي كُدّست على حساب متطلبات التنمية والتوزيع المتكافئ والعادل لخيرات الأوطان، ولعل المعطى الجديد والبارز في هذا التحالف هو أن الاستيلاء على مقدرات البلاد انحصرت دائرته في الحكام وذويهم وشريحة محدودة ممّن استغلوا قربَهم من مصادر القرار (بِطانة الحكام)، أو استفادوا من فرص «الانفتاح الاقتصادي» والقوانين والخطط التي يسّرت الاغتناء من إمكاناته من دون رقيب أو حسيب (الخصخصة وتفويت الأملاك والثروات العامة).

لا بد من التأكيد، ونحن نرصد مظاهر ضمور قيمة العدالة الاجتماعية في الفضاء المغاربي، أن الإمعان في احتكار السلطة والاستبداد بالثروة ولّد شعورًا جديدًا كان له الدور الرئيس في إطلاق ديناميات الحراك العربي؛ إنه الإحساس الجماعي بـ «الإذلال» و«الضّيم»، و«الغُمّة»، بتعبير مؤرخ مغرب القرن التاسع أحمد الكردودي، أو «الذلّ»، كما نبّه على ذلك ابن خلدون منذ قرون. لذلك، تعكس القراءة الفاحصة في حمولة الشعارات المرفوعة في الساحات العامة لبؤر الحراك العربي نفسيةَ الإنسان العربي المقهور، وتعبّر في الوقت عينه عن إصرار غير مسبوق وجرأة غير متناهية لكسر شوكة الخوف من السلطة، والانتصار على إمعانِها في الإخضاع بغير حق؛ فشعارات «ارحل» و«كفى» و«ارفع رأسك» و«لا للفساد» و«الشعب يريد»، تنِمُّ في عمقها عن الرغبة الجماعية الجامحة في

(91) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004: نحو الحرية في الوطن العربي.

استرداد الكرامة والهمّة المفقودتين، والتوجه إلى بناء المستقبل الذي لن يكون، كما شددنا في أكثر من مقطع من الدراسة، سوى نسخة مكررة لما حصل في العقود الخمسة المنصرمة. ففي الواقع استمدَّ جل الشعارات الملهِمة للحراك الذي انطلق من تونس روحَها وقدرتها التعبوية من مطلب العدالة الاجتماعية، وحقيقة ضمورها في المجال السياسي المغاربي، والعربي عمومًا. بل إن معالم ميلاد إنسان جديد بوعي جديد بدأت ترتسم، وقد تؤول، إن نضجت شروطها واستقام عُودها، إلى انبثاق مجتمع جديد، سيكون حقًا «مجتمع المواطَنة».

(2) الفساد يفتك بالعدالة

يُعدّ الفساد مصدرًا رئيسًا لعدم تحقّق العدالة الاجتماعية ولاتساع فجواتها؛ فالمُفسِدون لا يتوقفون عند نهب الثروات وتفويتها لحساباتهم الخاصة، بل يفترسون كل شيء، ويعوّقون إمكانات توسيع فرص الناس وخياراتهم. ثم إن الفساد يصير أكثر سوءًا حين يتحوّل إلى ثقافة، أي إلى نمط حياة، بتعبير سليم الحص[92]. لذلك، لم يكن مدهشًا حين كشفت حوادث الحراك العربي عن حجم الفساد المستشري في البلاد التي تهاوت أنظمتها (تونس وليبيا واليمن)، بل يمكن الجزم بأن الفساد، وإن مثَّل آفة بشرية قديمة، ارتفعت معدلاته في المنطقة العربية، واستعصَت آليات مكافحته بُغية القضاء عليه[93]. فمنذ القرن الرابع عشر الميلادي أشار ابن خلدون إلى التلازم بين العدل والعمران، وانقباض الثاني بغياب الأول، بل نبّه على أن «العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتِهَابها(*) من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت

---

(92) انظر كلمة سليم الحص في: ندوة الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 60.

(93) انظر على سبيل المقارنة: عادل عبد اللطيف، «الفساد كظاهرة عربية وآليات ضبطها،» في: الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية، ص 383-408.

(*) المقصود: الاستيلاء عليها قسرًا.

أيديهم عن السـعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب..»[94]. وفي الواقع لا يتوقف ابن خلدون عند انقباض الرعية عن السعي، بل يحذِّر أيضًا من انقلابها على المُلك، وخذلانه في مواطن الحـروب والمدافعات، ما يفضي إلى فسـاد الدولة وخراب سـياجِها[95]، أي انحلال لُحمتها وتمزق أواصر اندماجها. ولذلك كانت مقولته الشهيرة والدالّة: «الظلم مخـرب العمران، وإن عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفسـاد والانتقاض»[96].

تكمن قيمة الرسائل المستبطنة في ما نبّه عليه ابن خلدون منذ قرون من حيث العلاقة التلازمية بين العدل والعدالة من جهـة وتلاحم الدولة وتعاظم قوتها مـن جهة أخرى، وبمفهوم المُخالفة، يُفسِـد الظلـمُ العُمران، ويُصيب سـياجَ الدولة بالوهن والتبـدّد. ومن اللافـت أن جلّ الخطابات المسـوِّغَة للانعطافات التي قادت نخبًا جديدة إلى السلطة في بلاد المغرب الكبير نبذت الفسـاد ووعدت بالإصلاح والتقويم. وحدث هذا حين أزاح هواري بومدين رفيقه في النضال أحمد بـن بلّه في عام 1965[97]. وتكرر الأمر نفسـه حين أطاح زين العابدين بن علي رئيسه الحبيب بورقيبة في عام 1987[98]، وبينهما أدان العقيـد معمر القذافي ورفاقه فسـاد الملكية السنوسـية في عام 1969. وفي المغرب، لم تسـفر الإصلاحـات التشـريعية والمؤسسـاتية عن نتائج ملموسة في الحد من الفسـاد وكبح تعاظمه. وأمّا في موريتانيا فكانت مقولة «محاربة الفسـاد» اللغة المشـتركة للانقلابات العسـكرية المتعاقبة على هذا

(94) ابن خلدون، مقدمة، ص 262.

(95) ابن خلدون، مقدمة، ص 176.

(96) ابن خلدون، مقدمة، ص 263.

(97) لامَ الرئيس بومدين سابقَه بن بلّه على تبذير الأموال العامة وتبنّيه اشتراكية عشوائية ودعائية (بيان 19 حزيران/ يونيو 1965). وعاود لومه مرات عديدة في خطابات عام 1965.

(98) ممـا جاء في خطاب بن علي أمام مجلس النواب في الذكرى الأولى للسـابع من تشـرين الثاني/ نوفمبر 1987: «ولا أحد يعلو على القانون مهما كانت مكانته في السـلطة، ولا مجال لاستغلال النفوذ والمحسوبية والمحاباة، فضلًا عن الإثراء غير المشروع».

البلد. ومع ذلك، تتبوأ دول المغرب الكبير، وإن بدرجات متفاوتة، مراتبَ متدنية في مؤشر مدركات الشفافية في العالم (2011)[99]. لذلك، يتعذر تفسير الوتيرة المتزايدة لانتشار الفساد وامتداده من دون ربطها بالتسلطية وضعف الديمقراطية في المجال السياسي المغاربي. فما أثبتته تجارب الدول الخمس هو أن الفساد كان في قلب اللعبة السياسية في المغرب الكبير، وهذا ما دافعت عنه الدراسة، ووسمته مقاطعها بـ «الثنائية الخبيثة»، أي تحالف السلطة والثروة.

فلو أخذنا الجزائر مثلاً - البلد الغني بثرواته الطبيعية - للاحظنا، كما أكدت أدبيات كثيرة[100]، كيف شرع الفساد في الاتساع مع مستهل حكم الرئيس بومدين وكيف تعاظم حجمه بالتدريج، ليتحول من فساد إلى نهب، بتعبير عبد الحميد براهيمي[101]. حدث ذلك تحديدًا حين اعتُمدت استراتيجيا وطنية شاملة للنمو الاقتصادي والاجتماعي في مستهل رئاسة هواري بومدين، قوامها القطع مع تجربة التسيير الذاتي لسابقه أحمد بن بلّه[102]، والإقدام على التأميم، والإكثار من إنشاء المؤسسات الوطنية (المؤسسات العامة) التي وصل عددها إلى تسع وأربعين مؤسسة بحلول عام 1975[103]، فكانت النتيجة المباشرة لهذا المسار تكوّن ما سميناه، في مقام سابق من الدراسة، طبقة المسيِّرين الجدد التي اكتسبت مع قِدم التجربة طابعًا تكنوبيروقراطيًا، مكّنها من الاستفادة من القوة التوزيعية للدولة، وحفّزها تاليًا على التمادي في تبذير

(99) جاء ترتيب دول المغرب الكبير متدنيًا في مؤشر الفساد للعام 2011. انظر الموقع: <http://www.transparency.org>.

(100) انظر على سبيل المثال: محمد حليم ليمام، ظاهرة الفساد السياسي في الجزائر: الأسباب والآثار والإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 319، وعبد الحميد براهيمي، «دراسة حالة الجزائر،» في: الفساد والحكم الصالح، ص 839-896.

(101) انظر: براهيمي، «دراسة حالة الجزائر،» في: الفساد والحكم الصالح، ص 861.

(102) انظر قراءة نقدية للتحول من تجربة التسيير الذاتي إلى التأميم والمؤسسات العمومي في: مغنية الأزرق، نشوء الطبقات في الجزائر، ترجمة سمير كرم (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1980)، ص 115-135.

(103) انظر: Marc Raffinot et Pierre Jacquemont, *Le Capitalisme d'état algérien* (Paris: F. Maspero, 1977), p. 109.

المال العام والاستحواذ على مقدرات الشعب الجزائري. وهكذا، رجحت في غياب وثائق وإحصاءات دقيقة تقديرات بعض الباحثين حجم الفساد بما يعادل ملياري دولار في كل عام[104]، علمًا أن العوائد الجزائرية السنوية من النفط تراوح بين 18 مليار دولار و20 مليار دولار. وأمّا القطاعات التي كانت بؤر الفساد ومصادره فتعلقت تحديدًا بالميادين التكنولوجية والتجارية والتعاون التقني، حيث تفتح عقود «المفتاح في اليد»، وصفقات التوريد والاستيراد، واتفاقات الصيانة والتأهيل، والاتكال على مكاتب الخبرة وبيوت الاستشارة الأجنبية، شهيةَ الفساد وتوسع دائرة المستفيدين منه، فضلًا عن التسلح الذي تتصدر الجزائر فيه كوكبة المتسابقين على صفقاته في العالم. ومن اللافت في حالة الجزائر هو انتقال الفساد من القطاع الصناعي - الذي روهن عليه كثيرًا للنهوض بالجزائر وتحويلها إلى «يابان المغرب الكبير» - إلى قطاعات أخرى لا تقل عنه أهمية، على الرغم من الإصلاحات الاقتصادية المنجزة بين عامي 1979 و1990، لعل أبرزها قطاعات النقل والبناء والإسكان، علاوة على استشراء الفساد في عمليات استيراد المنتجات الصيدلية، والحبوب والخضر والبن والسكر والحليب. ولا بد من الإشارة إلى أن الحديث العام عن الفساد ظل ضمن الموضوعات المحرمة حتى وقت قريب، لكن وعيه كان حاضرًا داخل كواليس الدولة، وفي صفوف الطبقة الحاكِمة منذ ولاية الرئيس بومدين (1965-1978)، وعلى عهد خلفه الشاذلي بن جديد (1979-1992)، بل إن الرئيس الانتقالي محمد بوضياف كان ضحيةَ تطلّعه إلى تطهير مفاصل الدولة من الفساد. ومع ذلك، كانت حقبة إلغاء الدور الثاني من انتخابات 1992، ودخول الجزائر دائرة العنف الأهلي في العشرية التاسعة من القرن الماضي، منعطفًا نوعيًا في انتقال الجزائر من الفساد إلى النهب، حيث تطوّرت بين الجماعات المسلحة والنخبة الحاكمة وأصحاب المال شبكة مصالح، دأب الجزائريون على تسميتها «المافيا السياسية المالية»[105]. وإذا كانت حقبة حكم

(104) انظر: براهيمي، «دراسة حالة الجزائر» في: الفساد والحكم الصالح، ص 840.

(105) انظر: ليمام، ص 25.

الرئيس بوتفليقة منذ عام 1999 قد جلبت السلم المدني إلى البلاد، فإن الفساد ظل عصيًا على المكافحة والاجتثاث، بفعل استمرار مسبباته في قلب المؤسسة العسكرية وأجهزة المخابرات ومنظمات المجاهدين وأبناء المجاهدين، وبسبب الاختلالات بين الجهات والعروش والولايات.

لا تبدو صورة المغرب الأقصى وردية مقارنة بنظيرتها الجزائرية، فترتيب المغرب متدنٍ، هو الآخر، في مؤشر مدركات الفساد في العالم. لذلك، يُقرُّ الجميع بواقع هذه الآفة وخطورتها على سيرورة الإصلاحات العامة في البلاد. بل إن الحكومة المنصَّبة في أعقاب انتخابات 25 تشرين الثاني/نوفمبر 2011 جعلت من محاربة الفساد والتصدي لآثاره على رأس أولوياتها. علاوة على ذلك، تضمَّن الدستور الجديد (29 تموز/يوليو 2011)، المُستفتى بشأنه في سياق الحراك العربي، أحكامًا ومقتضيات ذات صلة بالحكامة ومؤسسات المساءلة والمحاسبة. ومع ذلك، لا يزال الفساد متغلغلًا في قطاعات استراتيجية بالنسبة إلى أمن الإنسان وأمانِه، من قبيل القضاء والأمن (الشرطة والدرك الملكي) والإدارة العامة. وعلى الرغم من الجهد المبذول، على صعيد التشريع، وإحداث المؤسسات، والتعبئة والتحسيس بخطورة هذه الآفة، إلا أن الطريق إلى القضاء على الفساد لا تزال طويلة وشاقة، ولا تزال مقاومة مكافحة الفساد شديدة ومتجددة من جانب المفسدين وشبكات المصالح. وأمّا تونس وليبيا، البلدان اللذان عصفت بهما رياح الحراك العربي، فما كشفت عنه الحوادث من تبديد للمال العام كان كبيرًا، وربما ما خفيَ أعظم.

(3) عن قيم العدالة ولوازمها

تشترط العدالة بوصفها لازمة للمواطنة قيمًا مشتركة، تُدعِّم حضورها في ثقافة الناس وممارساتهم. فالفساد الذي فتك بالعدالة وأعاق انبثاق المواطَنة، ترعرع في تربة توارت فيها مفاهيم «المصلحة العامة» و«المال العام» و«العيش المشترك». كما غابت عنها مستلزمات الاجتماع المدني العصري، أي مقومات الدولة الحديثة، من قبيل «حكم القانون» و«دولة المؤسسات» ومبادئ المساءلة والمحاسبة وآلياتهما. لذلك، يشترط توطين العدالة منظومة من القيم، أهمها

قيم التنوير والحداثة التي تَقدِر المجتمعات بوساطتها على تغيير تربة الفساد بتربة العيش المشترك، المؤسَّس على مرجعية المصلحة العامة، والموجّه باشتراطاتها.

إذا كانت العدالة، إلى جانب الحرية، أعزّ ما تُطالب به قوى الحراك العربي، المُنطلِق من تونس، فإن أفق تحقيق هذه الثنائية مرتهن إلى حد بعيد بمدى قدرة هذه القوى على تدشين حقبة جديدة، أي كتابة سجل جديد تكون أولى مفرداته التنوير والحداثة. فالحرية والعدالة، بالمعاني التي دافعت عنها مقاطع الدراسة، لا تتحققان بمعزل عن مشروع ديمقراطي يتمثّل «مكاسب العصر في المعرفة والتقنية والتدبير السياسي»[106]، ويفتح للناس فرص التعبير عن إراداتهم دون تَقية، أو تردّد وخوف.

تكمن قيمة التنوير في ما يُحدث من تغييرات عميقة في عقول الناس وأنماط تفكيرهم؛ فالتنوير لن يفتح للمغاربيين باب العيش المشترك والحرص على إشاعة روح العدالة بينهم فحسب، بل يمكنهم أيضًا من توطيد عرى التلاحم وتقوية أواصر الاندماج وتحويل اختلافاتهم وتمايزاتهم إلى مصادر قوة، عوض أن تنقلب إلى عناصر فرقة وتفكك. ثم إن كلًّا من التنوير والحداثة سيجعل الدولة بيتًا حقيقيًّا للعيش المشترك، وسينزع عنها الطابع القهري، بل سيُضفي عليها قدرًا من الحياد والاستقلالية، كي تغدو دولة الجميع، لا دولة البعض ضد الآخرين.

لعل من نواتج توطين قيمة التنوير والحداثة شروع الناس في الانتصار طواعية لفكرة «المصلحة العامة»، ونضالهم المنتظم للدفاع عنها، وحماية استمرارها حاضرة في العقول والسلوكات؛ فحين يتحقق الفصل بين «العام» و«الخاص»، بين ما له صلة بـ «الجماعة» وما هو مرتبط بالإنسان بوصفه فردًا مستقلًا، تنطلق سيرورة بناء العدالة، وتتطوّر، لتصبح قيمة مجتمعية مشتركة.

---

(106) عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 315.

والحال أن الفســاد يستشــري حين تغيب متطلبات هذا التميز، وتتراجع قدرة الدولة على التنظيم والضبط، وهو ما لمســناه واقعيًا في تجارب بلاد المغرب الكبير. علاوة على أهمية تعزيز مفهــوم المصلحة العامة، فثمة بُعد آخر يتكامل مع هذا المفهــوم ويعضــده، ويحتاج بدوره إلــى جهد جماعــي لرعايته، إنه «المصلحة المشــتركة» التي تراجعت بطريقة لافتة في مجالنا العربي. والحقيقة هــي أن العدالة، عــلاوة على أنها تتحقــق بالإنصاف، أي بالقســمة المتكافئة للفرص والإمكانات، تتأكد أيضًا حين يستقيم وعي الناس لها، ويحصل الاقتناع بأهميتها المفصلية في ترقية الناس وصقل حســهم المدني، وجعلهم مواطنين بالجماعة ومن أجل الجماعة.

خاتمة

يحمل موضوع «الاندماج الاجتماعي وبناء مجتمع المواطَنة في المغرب الكبير» عناصر الإشــكالية المفتوحة؛ فالاندماج الاجتماعــي بطبيعته موضوع مفتوح، تتجدد قسمات صورته وتنفلت من كل ســعي يروم تنميطه، فحتى في البلاد التي توافرت لها خبرات واسعة وعميقة في سيرورة التلاحم والتماسك، ما زالت تســتجدّ في مجتمعاتها قضايا تُعيد طرح ســؤال الاندماج من جديد. والملاحظة نفسها تنطبق على المواطَنة التي لم تتردد النقاشات الفكرية الراهنة في اعتبارها ســيرورة لم يكتمل بناؤها بعدُ، وســؤالًا متجددًا بانتظام. وأمّا إذا قاربنــا المفهومين في مجال تاريخي وحضاري، موســوم بالتوتر والتنازع، كما هي حال المغرب الكبير، فالأمر يزداد صعوبــة وتعقيدًا. لذلك، نميل في نهاية الدراسة إلى تقديم خلاصات أو استنتاجات، أكثر منها نتائج نهائية أو قطعية:

• تنبّه الخلاصة الأولــى على أن بلاد المغرب الكبير، وإن اشــتركت مع نظيراتها في المشرق في مجمل الإشكاليات السياســية والاجتماعية الضاغطة على مجتمعاتهــا، ما زالت محتفظة بحد أدنى من تلاحــم مكوّناتها، ومحافظة على قدر يســير من ولائها لكيان الدولة، على الرغم مــن نقدها النظم، وعدم رضاها على سياســاتها. لكن في المقابل، ثمة وعي اجتماعي ما انفكت تتسع

دائرته يلتمس سبيل المطالبة بالخروج من «التاريخ الاتفاقي»، المؤسَّس على الضِّمنيات و«الأيديولوجيا الوطنية»، إلى تاريخ جديد يكون الفصل فيه للحوار والتوافق والتسويات المدوّنة والمكتوبة. وشددت الدراسة على مفصلية التحوّلات الحاصلة في الإمكان البشري، للدفع في اتجاه تكريس منظومة القيم الجديدة، وفي صدارتها قيمة العقلانية والقطيعة مع التقليد.

• تُقنع الخلاصة الثانية بمركزية دور الدولة ومسؤوليتها في إعاقة تحقيق الاندماج الاجتماعي وتوطين مبدأ المواطَنة في المغرب الكبير؛ فعلى امتداد كل مقاطع البحث، ظلت الدولة المبتدأ والمنتهى في تفسير استعصاء تحقيق الاندماج، والسبيل إلى إعادة بنائه. وحيث ظلت بلاد المغرب «جنة المحافظة»، على الرغم من محاولات الإصلاح التي ظهرت باكرًا في ربوعه، إذ غدا عصيًّا على الدولة الناشئة بعد الاستقلال امتلاك مقومات الحداثة في الفكر والتقنية والسياسة. لذلك، استمرت دولة قهرية، متكورة على نفسها، تسوس بروح أبوية كل المساحات العامة من حولها، فكانت النتيجة صعوبة بناء هوية سياسية ينتظم الناس حولها، ويعمّقون اندماجهم بالارتكاز عليها.

• تمدّنا الخلاصة الثالثة بعناصر وجيهة عن مسؤولية الاختلالات المجالية، ودورها الواضح في إضعاف عُرى التلاحم داخل المجتمعات، وبينها وبين الدول في المغرب الكبير. وقد ضاعف من شروخ الجغرافيا غياب العدالة الاجتماعية، وضمور قيمة الإنصاف. فحين تتضافر نوائب المكان، مع مكائد الإنسان (السياسات)، يُصاب الناس بالانقباض، وتفتر عزائمهم، وتضعف ثقتهم في الدولة ومؤسساتها، بل ويتراجع اقتناعهم بالانتساب إلى قيم جماعتهم، فيتقطع حبل اندماجهم.

• تُحيل الخلاصة الرابعة على أن الاندماج، بشقيه الأفقي (الانصهار في المجتمع) والعمودي (اكتساب هوية سياسية)، ممكن، وأن المواطَنة الكاملة هي طريقه إلى الإنجاز. بيد أن المواطَنة ليست شعارًا أو كلامًا بلا روح؛ إنها بناء مستمر، تتضافر من أجله إرادة الدولة وعزيمة المجتمع. وأثبتت ديناميات الحراك العربي كيف شكلت المطالبة بالمواطَنة القاسم المشترك لجميع

الشـــعارات المرفوعة. ولأن المواطَنة ظلــت الفريضة المفقودة، فإن تدشـــين الطريق إليها ســـينقل مجتمعات المغرب الكبير، والمجتمعات العربية عمومًا، من دولة الرعايا إلى دولة المواطنين، وســـتؤهل الدول نفسها لامتلاك مقوّمات الدولـــة الحديثة التي تجعـــل منها فعلًا بيتًا للعيش المشـــترك، وإطـــارًا لتوليد التضامن والتلاحم المستمرين والمتجدّدين.

المراجع

1 - العربية

كتب

ابن خلـــدون، عبد الرحمن بن محمـــد بن محمد. **مقدمة ابـــن خلدون**. تحقيق درويش الجويدي. بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1995.

ــــــ. ــــــ. بيروت: دار القلم، 1981.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. **لســـان العرب**. بيـــروت: دار صادر، [د. ت].

أحمد، محمد سعيد. **موريتانيا بين الانتماء العربي والتوجه الإفريقي: دراسة في إشكالية الهوية السياسية، 1960-1993**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

الأزرق، مغنية. **نشوء الطبقات في الجزائر**. ترجمة سمير كرم. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1980.

أزمة الدولة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارنيغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. ط. 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

الأيوبي، نزيه ن. **تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط**. ترجمة أمجد حسين. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

البدوي، إبراهيم وسمير المقدسي. **تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

براهيمي، عبد الحميد. **المغرب العربي في مفترق الطرق في ظل التحولات العالمية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

بلقزيز، عبد الإله (محرر). **الفرنكفونية: أيديولوجيا. سياسات. تحدّ ثقافي - لغوي: حلقة نقاشية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

تطور الوعي القومي في المغرب العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986. (كتب المستقبل العربي؛ 8)

روسيون، آلان [وآخ.]. **التحوّلات الاجتماعية بالمغرب**. الدار البيضاء: إصدارات مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، 2000.

سلامة، غسان (محرر). **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**. 2 مج. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

______. **نحو عقد اجتماعي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد. **تاريخ الخلفاء**. بيروت: دار القلم، 1986.

صديقي، العربي. **إعادة التفكير في الدمقرطة العربية: انتخابات بدون ديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

عبد الرحيم، حافظ. **الزبونية السياسية في المجتمع العربي: قراءة اجتماعية سياسية في تجربة البناء الوطني بتونس**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 59)

العروي، عبد الله. **مجمل تاريخ المغرب**. ط. 6. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

______. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

علمي، أحمد الحليمي. **المسار الديمقراطي في المغرب: رهانات التوافق**. ط. 2. [الرباط]: مطبعة فضالة، 1200.

غلاب، عبد الكريم. **التطور الدستوري والنيابي في المغرب من سنة 1908-1977**. الدار البيضاء: شركة الطبع والنشر، [1978].

القضاء في الدول العربية: رصد وتحليل: الأردن - لبنان - المغرب - مصر: رصد وتحليل. بيروت: المركز العربي لتطوير حكم القانون والنزاهة، 2007.

ليمام، محمد حليم. **ظاهرة الفساد السياسي في الجزائر: الأسباب والآثار والإصلاح**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

مرابط، فدوى. **السلطة التنفيذية في بلدان المغرب العربي: دراسة قانونية مقارنة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 86)

مستقبل الديمقراطية في الجزائر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002. (مشروع دراسات الديمقراطية في العالم العربي)

المصدق، رقية. منعطف النزاهة الانتخابية: معالم الانحسار في تدبير الانتخابات التشريعية المباشرة.(الإسكندرية: منشأة المعارف؛ الرباط: [د. ن.]، 2006).

ندوة الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

النزاهة في الانتخابات البرلمانية: مقوماتها وآلياتها في الأقطار العربية. بيروت: المنظمة العربية لمكافحة الفساد، 2008.

الهرماسي، محمد عبد الباقي. المجتمع والدولة في المغرب العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

وعي المجتمع بذاته: عن المجتمع المدني في المغرب العربي. إشراف عبد الله حمودي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1998.

دوريات

كوثراني، وجيه. «المواطنة: المفهوم والمسار التاريخي.» مجلة التسامح: العدد 15، صيف 2006.

العلمي، عبد الواحد. «مصادر الشرعية وأنواعها في السوسيولوجيا السياسية لماكس فيبر.» مجلة التسامح: العدد 20، 2008.

تقارير

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2009: تحديات أمن الإنسان في البلدان العربيية.

ـــــــــ. تقرير التنمية الإنســانية العربية للعام 2004: نحــو الحرية في الوطن العربي.

دراسات

احميدة، علي عبد اللطيف. «دولة ما بعد الاستعمار والتحوّلات الاجتماعية في ليبيا.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: أيار/ مايو 2012.

2 - الأجنبية

Books

Anderson, Lisa. *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986.

Béji, Hélé. *Désenchantement national: Essai sur la décoloniation*. Paris: F. Maspero, 1982.

Constitutional Development in Libya. Foreword by A. Pelt. Beirut: Khayat's College Book Cooperative, [1956].

Deutsch, K. W. *The Nerves of Governments: Models of Political Communication and Control.* New York: Free Press, 1963.

Huntington, Samuel P. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century.* Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

Montagne, Robert. *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc, essai sur la transformation politique des berbères sédentaires (groupe chleuh).* Paris: F. Alcan, 1930.

Paquet, Gilles et Jean-Pierre Wallot. *Patronage et pouvoir dans le Bas-Canada, 1794-1812: Un essai d'économie historique.* Montréal: Presses de l'université du Québec, 1973.

Raffinot, Marc et Pierre Jacquemont. *Le Capitalisme d'état algérien.* Paris: F. Maspero, 1977.

Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement.* Edited by Erin Kelly. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

——. *A Theory of Justice.* rev. ed. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

———. ———. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Weber, Max. *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme.*

———. *Le Savant et le politique.* [Traduction de l'allemand par Julien Freund]; introduction par Raymond Aron. Paris: Union générale d'éditions, 1963.

Periodicals

Fougère, Louis. «La Constitution marocaine du 7 décembre 1962.» *Annuaire de l'afrique du nord*: 1962.

Levitsky, Steven and Lucan A. Way. «Elections without Democracy: The Rise of Competitive Authoritarism.» *Journal of Democracy*: vol. 13, no. 3, April 2012.

Rawls, John. «Justice as Fairness: Political not Metaphysical.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 14, no. 3, Summer 1985.

الفصل الثامن عشر

وهن الدولة وسياسات التفكيك المجتمعي في الأردن

عبد العزيز خزاعله

يتنـــاول هذا البحث التداخل بيـــن الدولة بوصفها كيانًا اجتماعيًا سياســيًا حديثًا، والقبيلة بوصفها كيانًا اجتماعيًا تقليديًا، واســتمرار حضور البنية القبلية في النظام السياســي الذي لا تزال العلاقــات القرابية تقوم فيــه بدور بارز في الوظائف السياســية. ويجري تتبّع ذلك عبر مجموعة مــن المراحل والفترات التي اشــتملت على علاقة الدولة بالكيانات الاجتماعية عند تأسيس الدولة بعد الحرب العالمية الأولى، ثم علاقتها بالمكوّن الفلســطيني الذي تأرجح ولاؤه بين الدولة الأردنية ومنظمة التحرير الفلسطينية. كما يتناول البحث دور الدولة في تكريس الهويــات التقليدية، وما نجم عنها من تعايــش وتداخل بين النظم التقليدية ونظم الدولة الحديثة، كالنظام القضائي والنظام السياسي.

يتضمن البحث أيضًا توضيحًا للآليات التي اتّبعها النظام السياسي لضمان اســتمراره وبقائه، وهي التي اشــتملت على إجراءات ســاهمت في التفكيك المجتمعي، مثــل قانون الصوت الواحد، وتفتيت الدوائــر الانتخابية إلى دوائر أصغر، وإقصاء الشــباب عــن المشــاركة الحقيقية، فضلًا عــن تعيين الزعماء المحليين ليكونوا ممثّلين للدولة بدلًا من أن يكونوا ممثّلين للشــعب، وصناعة النخب السياسية، وتدعيم الواسطة والمحسوبية.

مقدّمة

تُعدّ الدولة من الناحية النظرية كيانًا سياسيًا وقانونيًا عقلانيًا يمارس القسر على إقليم معين، ولا يســمح لأي كيان آخر، أقبليًا كان أم طائفيًا، بمشاركته في ممارســة ذلك إلّا بإذنه أو بتفويض منه، لذا فإن الانتمــاء إلى الدولة هو انتماء سياسي قانوني.

يجد المتتبِّع لحركة التاريخ تناقضًا واضحًا بين الدولة وبعض الكيانات التقليدية كالقبيلة؛ فكلّما قَويَت الدولة ضَعُفت القبيلة، والعكس أيضًا صحيح، فالدولة كيان سياسي قانوني، والانتماء إليها يكون انتماءً سياسيًا قانونيًا ومن خلال إجراءات قانونية. لكن القبيلة كيان اجتماعيٌ سياسيٌ غير قانوني، والانتماء إليها يكون باعتقاد مجموعة من الأفراد أنّهم يتحدرون من أبٍ مشترك.

يصادف مُستَعرِضُ الكتابات بشأن الدولة في بعض المجتمعات العربية – ولا سيما المشرقية منها – حضور البنية العشائرية واستمرارها في نظامها السياسي، إذ قامت العوامل القرابية – ولا تزال – بدور بارز في تاريخها الاجتماعي والسياسي، على الرغم من عمليات التحديث المستمرة. وتجدر الإشارة هنا إلى التباين في الرؤى النظرية بخصوص العلاقة بين الدولة بوصفها بناء حديثًا والقبيلة بوصفها بناء تقليديًا؛ ففي كتابة **أصل العائلة والملْكية الخاصة والدولة**، يرى فريدريك إنغلز «أنه بقدر ما يكون العمل أقل تطورًا، وبالتالي بقدر ما تكون ثروة المجتمع أضيق حدودًا، تتجلّى تبعية النظام الاجتماعي للنظام العشائري بمزيد من القوة»[1]. وهذا يعني أنه عندما تكون وسائل الإنتاج في مجتمع ما ضعيفة، تؤدي علاقات القرابة دورًا أساسيًا ومركزيًا يساهم في تحديد سمات التكوين الاجتماعي بمستوياته المختلفة. ويتناول جورج بالانديه علاقة الدولة في المجتمعات التقليدية بقوله: إن المجتمعات ذات البنية العشائرية شكلت أول حقل اختبار في هذا المجال، وأنه جرى فتح الحدود المرسومة بين القرابة والسياسي، وأن دراسة التنظيم النسبي وامتداده في المكان أظهرت وجود علاقات سياسية مبنية على استخدام مبدأ التحدر «الانتساب القرابي» خارج نطاق القرابة الضيق، حيث تعبّر العلاقات السياسية عن نفسها بألفاظ القرابة التي تعتبر إحدى الوسائل الاستراتيجية السياسية[2]. إن

(1) كارل ماركس وفريدريك أنغلز، المختارات (موسكو: [دار التقدم]، 1970)، ج 3، ص 407.

(2) جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء العربي، 1986)، ص 49.

ما يقصده بالاندييه هو أنه يرى أن مبدأ النسب هو العامل المحدد للتماثل القائم بين القرابة والسياسي.

تجدر الإشـــارة هنا إلى أن ابن خلـــدون أكد الوظيفة السياســـية للقرابة، ومبدأ النســـب، إلّا أنه أكد أيضًا أن النســـب هو بحد ذاته وَهْمٌ، وليس له معنى خاص به خارج المجال السياســـي؛ فهو يقول: «النســـب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما في هذه الوصلة مـــن الالتحام»[3]، ومعنى هـــذا أن القرابةٍ وَهْمٌ وحقيقتها ليســـت بذاتها وإنما بمنفعتها لكونها تقوم بوظيفة سياســـية: اللُّحمة. واســـتخدم لذلك مفهومًا اجتماعيًا سياســـيًا مهمًّا هو العصبيـــة التي هي محور علاقات القرابة السياسية، وتســـمح بإنتاج أدوات معرفية منهجية تساهم بتفسير العلاقة بين المســـتوى القرابي والنظام السياســـي: لأن الاجتماع والعصبية هما بمنزلة مزاج للمتكوّن، لا يصلح إذا تكافـــأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدها، وإلّا لا يتم التكوين، وهذا سر اشـــتراط الغلبة في العصبية ومنه تعيين استمرار الرئاســـة في النصاب كما قررناه[4]. وبهذا، تمكّن ابـــن خلدون من نقل مفاهيم الاجتمـــاع والعصبية إلى إطار نظـــري يرتكز على مفهـــوم التكوين الاجتماعي (Social Structure)، ويقـــدّم مفهومًا مهمًّا يمكن من خلال فهم الدور السياســـي للعلاقات القرابية في المجتمعات العربية، وهو العصبية التي تعني الشعور الذي يحس به الفرد تجاه من يربطه بهم نســـب أو ولاء أو حلـــف أو جوار، ويمكن اعتباره عاملًا مهمًّا في تفسير استمرار قيام العلاقات القرابية بدور سياسي بارز في المجتمعات ذات البنية القبلية الواضحة[5].

يقدّم عبـــد الله العروي نموذجًا يقـــوم على خلق توازن بيـــن نظريتي ابن خلدون وماكس فيبر، فيرى أن العناصر التي أســـس عليهـــا ابن خلدون نظرية

(3) عبد الرحمن بـــن محمد بن محمد ابـــن خلدون، مقدمـــة ابن خلدون (بيـــروت: دار احياء التراث، 1971)، ص 129.

(4) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 489.

(5) محمـــد عابد الجابري، فكـــر ابن خلدون: العصبيـــة والدولة، ط. 3 (بيـــروت: دار الطليعة، 1982)، ص 257 - 258.

الدولة، وهي العصبية والعدل والشرع، تتوازى مع مفاهيم ماكس فيبر للكاريزما والقانون والشرعية[6].

في ضوء ما تقدّم يمكن القول إن هناك إشكالية تكتنف العلاقة بين الدولة والجماعات العشـائرية والقبلية؛ فعلى الرغم من قيام الدولة الحديثة بالوظائف التي كانت تعنى بهـا الوحدات القرابيـة، ما يجعل الباحـث يتوقع زوال هذه الوحدات لانتهـاء وظيفتها، لا يزال ثمة مظاهر تؤكد اسـتمرار علاقات القرابة بما هي علاقات سياسية سلطوية تتحرك على قاعدة التكوينات العشائرية القبلية السـائدة التي تكوّن «العصبية» محرك حركتها الأسـاس. وإنما يساهم في حلّ هذه الإشـكالية تأكيد دور الدولة في إعادة إنتاج الوحدات الاجتماعية القبلية، شـريطة ألّا تهدد هذه الوحدات وجـود الدولة، بمعنى أن هويـة الفرد تتحدد بانتمائه القبلـي، لكن الدولة تسـلب أي دور للقبيلة. فالدولة تسـتخدم القيم الثقافية القبلية لتدعيم سـلطتها السياسية، ولهذا حافظت على دور بعض الأسر والعشائر التقليدية واعتبارها «مؤسسات سياسية» بديلًا من المؤسسات السياسية الحديثة المنبثقة من جهاز حديث، وهو الدولة.

إن ما سبق يفرض علينا محاولة الإجابة عن مجموعة من الأسئلة، منها:

- هل الدولة الأردنية هي فعلًا كيان سياسيٌ قانوني عقلاني رشيد، أم أنها كيان استمر وتكرّس بفعل الولاءات التقليدية والجهوية؟

- كيف تعايشت الدولة (بوصفها كيانًا سياسـيًا قانونيًا) مع كلٍّ من القبلية بوصفها كيانًا قرابيًا نسبيًا ومع الكيانات الاجتماعية الأخرى؟

- ما السياسات التي لجأت إليها الدولة لضمان استمرارها وبقائها؟

يلاحظ المتتبع لعلاقة الدولة بالمجتمـع أن الدولة بوصفها كيانًا لم تتخذ سياسـات إدماجية لمكوناتها الاجتماعية، بل اتجهـت عقلانيتها نحو التفكيك والتفتيت المقصود.

---

(6) عبد الله العروي، مفهوم الدولة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981)، ص 99.

إن انضواء الفئات المجتمعيــة تحت مظلّة مؤسّســية قانونية، أي الدولة، هو ما يوحّد المجتمع ويدمــج فئاته الاجتماعية تحت مظلّــة الانتماء للدولة، ولو كانت كذلك لما اســتمرّت حتى الآن. فهي تعتمد في اســتمرارها وبقائها على تكريس ولاءات تقليدية وجهوية، وهذه الفئات الجهوية والتقليدية ليست متحالفة، إذ هي من صنع الدولة ومستفيدة منها.

هناك تناقــض بين صورة الحاليــة للدولة واندمــاج المجتمع، ولا يمكن حلّ هذا التناقض إلّا بتغلّــب أحدهما على الآخر. وقد جرى حلّ هذا التناقض لمصلحة بقاء الدولة واستمرارها، مع تفتيت وحدة المجتمع في الوقت نفسه.

تتمحور محتويات هذه الدراسة حول:

أولًا: الدولة والكيانات الاجتماعية التقليدية

بدايات تأسيس الدولة

بعد الحرب العالمية الأولى، أنشئت المملكة السورية تحت حكم الملك فيصل الأول، وضّمت ما يُعرف اليوم بسورية والأردن. وبعد احتلال الفرنسيين ســورية في تموز/ يوليو 1920، عاشت مملكة شــرق الأردن حالة من الفراغ السياسي؛ إذ أُنشــئت فيها محلّيةٌ عُرفت في ما بعد بـ «الحكومات» المحلّية في مناطق إربد والســلط والكرك. وانشقّت عن إربد خمسة كيانات أخرى، ما يُبيّن تنوّع التكوين الاجتماعي لمناطق شرق الأردن والانقسام العشائري والمناطقي. وتفاوت تطوّر القوى المنتجة في هذه المناطق، فالأردن لم يعرف طوال تاريخه وحدة مركزية في مناطقه الحالية؛ إذ جاء تأســيس الدولة بعــد تحديد بريطانيا مستقبل شــرق الأردن، واتُفق على تأسيس الدولة بعد مباحثات في القدس بين الأمير عبد الله بن الحســين ووزير المستعمرات البريطانية ونستون تشرشل في الفترة بين 28 و30 آذار/ مارس 1921. وفي 21 نيســان/ أبريل 1921 أُلّفت الحكومة الأردنية الأولى برئاسة رشيد طليع.

إن الدارس للواقع الاجتماعي الذي أُسّست فيه الدولة الأردنية، يمكن أن يخلص إلى:

- إن الدولة الأردنية وُلدت وهي تعاني انفصامًا بينها وبين المجتمعات المحلية في شرق الأردن، ولا سيما أن «المؤسَّسة العسكرية»، وهي بقايا الجيش العربي في حكومة الملك فيصل الأول التي حكمت في دمشق من آذار/ مارس 1918 إلى تموز/ يوليو 1920، سبقت ولادة الدولة الأردنية.

- نجحت الدولة الأردنية، ولاقت قبولًا لأنها وقفت أول الأمر فوق التناقضات المناطقية والعشائرية التي كان بعضها تهديدًا لوجود الدولة عبر التمرّد القبلي، ورفض الزعماء العشائريين الانضمام إلى الدولة الناشئة.

- ظهرت الدولة كـ «جسم غريب» بالنسبة إلى التركيب الاجتماعي للمجتمعات المحلية؛ حيث تكوّنت من تحالف ضمَّ ثلاثة عناصر: الأمير عبد الله بن الحسين القادم من الحجاز لاسترداد حكم أخيه فيصل الذي أُخرج من سورية، وحزب الاستقلال السوري الذي أراد من شرق الأردن - باعتبارها جزءًا من المملكة السورية - أن تكون قاعدةً لتحرير سورية من الفرنسيين، وبريطانيا التي ترغب في توطيد الاستقرار في المنطقة لتنفيذ مخطّطها الخاص بوعد بلفور وإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين.

- ظهرت الدولة في شرق الأردن في ظلّ غياب الوحدة الاجتماعية وعدم اندماج السكّان في مجتمع واحد. لذا، فإن نظريات قيام الدولة، أكانت الدولة الماركسية أم الوظيفية أم العقد الاجتماعي أم أحواض الأنهار، لا تصلح ربما لتفسير نشأة الدولة الأردنية.

من هنا، يكمن السببٍ في تكوّن الدولة في حالة التوازن والاستقطاب بين القوى المحلية، وعجز كلٍّ منها عن ممارسة السيطرة خارج منطقتها. وساعدت حالة التوازن هذه في ظهور إمكانية واقعية لنشوء مركز جذب وتوازن بين هذه القوى، ليقوم بدور الوسيط وتحقيق التوازن بين القوى المحلية والعشائرية، إذ لم تظهر في شرق الأردن زعامة محلية تستطيع أن توحِّد مناطق شرق الأردن كافة، بدليل ظهور العديد من الكيانات المحلية قبيل مجيء الأمير عبد الله؛ إذ كان الوضع قائمًا على توازن الجماعات المحلية المتنافرة، ومن ثم لم

تنشــأ الدولة للتعبير عن مصالح وعلاقات محلية داخلية قائمة، بل كانت نتيجة تحالف غير صريح بين عناصر من خارج شرق الأردن: الأمير عبد الله وبريطانيا وحزب الاستقلال السوري.

اتّخذت علاقة الدولة بالبناء الاجتماعي صورًا عديدة؛ ففي الأعوام الأولى اتّخذت العلاقة طابع الصراع، كما حصل مع بعض العشائر كالشريدة والعدوان، وبعد ذلك، وبالتحديــد في عام 1929، حصل الإرضــاء بربط مصلحة بعض زعماء العشائر بالدولة ومنحهم امتيازات متعدِّدة كتفويض الأراضي بأسمائهم، ومنحهم الرّتب والمراكز، والإغداق عليهــم بالمنح والعطايا، وهو ما أدّى إلى الشَّكل الأخير من العلاقة، أي ما يمكن تســميته الاحتواء، ما استمرّ حتى عام 1989[7].

ثانيًا: الدولة وتكريس الهويات التقليدية

علــى الرغم من إلغاء قانون العشــائر فــي عام 1976، لا تزال العشــائر تقوم بدور كبير في الحياة السياسية؛ فالعشــائرية والمناطقية تُعدّ ركائز أساسية في علاقة الدولة بالكيانــات الاجتماعية. ويتجلّى تكريــس الهويات التقليدية «العشــائرية والمناطقية» بعمل مؤسَّســات الدولة الحديثة ضمن أطر تقليدية، فالدولة طوَّعت هــذه الجماعات لتعمل فــي مصلحتها، لا ضدّهــا، بالعطايا والامتيــازات التي تحصــل عليها، الأمر الــذي أدّى إلى أن تقــوِّي هذه البنى صلاتها بالدولة وربط مصلحتها بها.

لكن على الرغم من عمليــات التحديث والتأثيــرات الخارجية، عملت الدولة علــى إعادة إنتاج النظام القبلــي وتبنّي أيديولوجيا قبليــة[8] بما يتلاءم

(7) عبد العزيز خزاعله، مقدمة لدراسة المجتمع الأردني (الأردن: دار الكندي، 1992).

(8) الأيديولوجيا القبلية: مجموعــة الآراء والمعتقدات والأفكار التــي تدعو إلى ضرورة إعطاء الوحــدات والأعراف القبليــة «دورًا» سياســيًا بديلًا من دور مؤسَّســات المجتمــع المدني (الأحزاب والنقابات والجمعيات). لذا، فإن الممارسة الأيديولوجية للسلطة السياسية - التي تمتلك النفوذ والتأثير والوســائل - تقوم على تغييب الدور الذي يمكن أن تقوم به مؤسَّســات المجتمع المدني، وإعطاء هذا =

ومصلحة النظـــام السياســـي القائم؛ إذ جـــرى تكييف الوحـــدات القبلية مع الدولة[9].

تظهر القبيلة بوضوح في الخطابين الشـــعبي والرســـمي، فالتعرّض لدور القبيلة يعني التعرّض لكيان الدولة وشـــرعيتها؛ فهي جزء من الخطاب الثقافي العام للدولة الذي تمارسه باستمرار عبر أجهزتها الإعلامية. وجاء في رسالة من الملك حسين إلى رئيس وزرائه آنذاك أحمد عبيدات بتاريخ 27 كانون الثاني/ينايـــر 1985: «في الآونة الأخيـــرة، لاحظنا أن عددًا من الكتابات اســـتهدفت القبائل والعشـــائر والأعراف والتقاليد، وهو أمر مع الأســـف يسيء إلى قطاع عزيز في مجتمعنا الواحد... وأودُّ أن أكرِّر لكـــم ما قلته في لقاء خيرٍ مع بعض وجوه العشـــائر وقادتها في وطننا: أنا - الحسين بن هاشـــم، وقريش أعزُّ قبائل العرب التي كرّمها الله بأن بعث فيها محمّدًا صلوات الله وســـلامه عليه رحمة للعالمين - ما يمسّ عشائرنا.. يمسّـــنا.. هكذا كان حالنا وهكذا سيظلّ إلى أبد الآبدين، لن نســـمح به أو نتسامح فيه، و**﴿جعلناكم شـــعوبًا وقبائل لتعارفوا إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**»[10].

لا يمكـــن وصف المجتمع الأردني اليوم بأنه مجتمـــع يمرُّ بمرحلة تحوّل من التقليدية إلى الحداثة في نظمه السياســـية والقضائيـــة والتعليمية، وفي بقية مؤسَّسات المجتمع. ما نلحظه اليوم هو تعايش وتداخل بين كثير من هذه النظم التقليدية ونظم الدولة الحديثة. ويمكن توضيح ذلك بما يلي:

= الدور للوحدات القرابية العشـــائرية التي لا يمكن أن تكون بديلًا من هذه المؤسَّســـات. وتقوم الســـلطة السياســـية بتدعيم هذه الأيديولوجيا باتباع مجموعة من الوســـائل المتداخلة، منها: وسائل الإعلام التي تعمل على تأكيد الدور الذي تقوم به العشائر؛ القيام بتعديلات مستمرّة لقانون الانتخاب كتقسيم الدوائر الانتخابية إلى دوائر أصغر، وقانون الصـــوت الواحد للناخب الواحد؛ وقيام كبار المســـؤولين بزيارات مستمرّة إلى عدد من العشائر.

(9) عبد العزيز خزاعله، المشـــاركة السياســـية بين الحزبيـــة والقبليـــة (الأردن: جامعة اليرموك، مركز الدراسات الأردنية، 1996).

(10) صحيفة الرأي الأردنية، 17/ 3/ 1985.

1 - النظام القضائي بين التقليدية والحداثة

على الرغم من إلغاء القانون العشائري رسميًا في عام 1976، كما أسلفت، لا تزال المحاكم النظامية تستند إليه، ويلجأ إليه الحكّام الإداريون (المحافظ والمتصرّف)، لحلّ القضايا المجتمعية الخطرة كقضايا القتل وقضايا العرض، وحتّى قضايا العنف الطالبي التي حُلَّت في كثير من المرّات بوساطة «صكّ صلح عشائري». فعلى الرغم من زوال البداوة نهائيًا من المجتمع الأردني كنمط معيشي، وارتفاع نسبة التحضّر إلى أكثر من 82 في المئة[11]، إلا أن التعصّب القبلي لا يزال قائمًا، بسبب الإصرار على التمسّك بالكيانات القبلية، وعدم صهرها في المجتمع واعتبارها التنظيم الأساس الذي يمارس نشاطًا سياسيًا واقتصاديًا متعدّدًا. وأدّى ذلك إلى جعل ولاء الفرد بالدرجة الأولى لجماعته القبلية.

لكن هذا التعصّب هشّ في مقابل الإغراءات والامتيازات التي يمكن أن تقدّمها الدولة للفرد - لا للتنظيم - القبلي. وأدّى التعصّب القبلي إلى إرساء النوازع القبلية للسكّان كافة بعد أن كانت محصورة في نطاق محدّد هو الجماعات البدوية. وكان الشيء الأخطر أن ذلك أدّى إلى تفتيت وحدة المجتمع، وإلى عدم اندماج الوحدات القبلية داخل المجتمع، بحيث أصبحت كلّ قبيلة تسعى إلى تحقيق مصلحتها ومنفعتها، ما جعل الصلة بين القبائل ضعيفة، تقوم على التنافس والعداء لتناقض مصالح كلٍّ منها وتنازعها على النفوذ، إضافة إلى أن العشائر لا تنسى أحقادها وما يتّصل بها من ثارات، وأضاف إليها قانون الصوت الواحد بعدًا انقساميًا، الأمر الذي أدّى إلى تعميق عوامل التفتيت في المجتمع الأردني، وإلى أن يكون انتماء أبناء القبائل إلى قبائلهم يفوق انتماءهم إلى وطنهم في كثير من الأحيان[12].

---

(11) نتائج التعداد العام للسكان والمساكن (الأردن: دائرة الإحصاءات العامة، 2004).

(12) فاروق الكيلاني، المحاكم الخاصة في الأردن (بيروت: دار العلم للملايين، 1966).

2 - النظام السياسي بين التقليدية والحداثة

استند المجتمع في الأساس إلى قاعدة عشائرية حدَّدت ملامح ثقافته السياسية وطبيعة ولاءاته التي ظلّت - ولا تزال - تقليدية إلى حدٍّ كبير، ومعتمدة على الارتباطات الشخصية والتحالفات العشائرية، لذا بقي المجتمع على طابعه وجوهره التقليدي والعشائري اجتماعيًا وسياسيًا على الرغم من عناصر التحديث التي أُدخلت عليه. وممّا يدلّك على أن المشاركة السياسية هي مشاركة عشائرية ما تبيّن من دراستنا التي أظهرت أن نسبة المشاركة السياسية تسجيلًا وانتخابًا تزيد كثيرًا في الدوائر الانتخابية ذات البنية العشائرية الواضحة، وتنقص في الدوائر الحضرية التي تتّسم بعدم التجانس وبتأثّرها بالهجرات الداخلية والخارجية، كبعض دوائر مدينة عمان. كما ظهر أن الدوائر ذات البنية العشائرية حصلت على مقاعد في البرلمان الأردني تزيد نسبتها على نسبة عدد سكّانها[13].

3 - مؤسَّسات المجتمع المدني بين التقليدية والحداثة

إن طبيعة العلاقة بين الدولة وعدد من مؤسَّسات المجتمع المدني في الأردن تكتنفها إشكالات عديدة؛ فبدلًا من أن تكون تعبيرًا أمينًا عن التكوينات الاجتماعية، نجدها تسعى إلى تطويع مؤسَّسات المجتمع المدني بأساليب متعدِّدة. كذلك جرى توجيه عدد من هذه المؤسَّسات (أحزاب، أندية رياضية، جمعيات خيرية...) لتكون تعبيرًا عن تعددية تضمن حقّ الجماعات في المشاركة السياسية، ولتكون لها منابرها وقنواتها وتنظيماتها، لتتحوَّل إلى مؤسَّسات تنظر بعين العشيرة والمنطقة، وأحيانًا بعين الدِّين والطائفة، إذ أصبح كثير من هذه المؤسَّسات يعمل على إيجاد مسلكيات وثقافات فرعية متباينة. إن ما ذُكر سابقًا لا يعني أن مؤسَّسات المجتمع التي تعبِّر عن التعددية السياسية غير موجودة، بل على العكس من ذلك، فنجد أن بعضها سار بقوّة نحو الاندماج والانصهار، كالنقابات وبعض الأحزاب السياسية وبعض الجمعيات الخيرية،

(13) خزاعله، المشاركة السياسية.

ولا سيما تلك المؤسَّسات المدنية التي توجد مراكزها في المدن، كالنقابات والأحزاب السياسية. وأمّا بعض هذه المؤسَّسات فهي تعبير عن انتماء جهوي أو طائفي كبعض الجمعيات الخيرية والأندية الرياضية[14].

ثالثًا: المكوّن الفلسطيني وتأرجح الولاء بين منظمة التحرير والدولة الأردنية

إن تعامل الأردن مع اللاجئين الفلسطينيين ومنحهم حقوق المواطنة كافة جعلا الأردن البلد الأقرب اجتماعيًا واقتصاديًا من اللاجئين الفلسطينيين، الأمر الذي جعل ولاءهم متأرجحًا بين منظمة التحرير، الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني، والأردن الذي يستطيع اللاجئ الفلسطيني التماهي معه أكثر من غيره، والمشاركة السياسية والاقتصادية فيه، وحمل جواز سفره، فليس كل موالٍ للمنظمة أو لحماس معاديًا للأردن، وليس كل موالٍ للأردن معاديًا للمنظمة؛ ليس الأول بالضرورة وطنيًا ولا الثاني بالضرورة خائنًا، فالظروف الصعبة تدفع اللاجئ إلى التأرجح بين آمال التحرير والعودة والتعامل الواقعي مع ملجأ موقت. إن تحسين الظروف المعيشية للاجئين واندماج نسبة كبيرة منهم في المجتمع الأردني لا يعنيان بأي حال التخلي عن حق العودة أو/والتعويض.

1 - المكوِّن الفلسطيني في الأردن

يظل الوجود الفلسطيني في الأردن هو الأكبر خارج الأرض المحتلة، إذ يعيش في الأردن نحو ربع الشعب الفلسطيني. وقُدّر عدد الفلسطينيين في عام 1981 بين 4.4 ملايين و4.6 ملايين نسمة، أي بمعدل زيادة سنوية تتراوح بين 2.3 في المئة و3 في المئة، وفقًا لمصدرين هما إحصاءات المجموعة الفلسطينية في دمشق، وتقديرات الباحثة الديموغرافية الفلسطينية جانيت

(14) عبد العزيز خزاعله، مؤسسات المجتمع المدني في الأردن: هل هي تعبير عن تعددية ثقافية أم سياسية؟ (عمان: مركز الأردن الجديد وأمانة عمان والبنك الأهلي، 2003)، ص 219-241.

أبو لُغد. وقدّرت المجموعة الفلسطينية عدد الفلسطينيين في الأردن بنحو 1.148.180 نسمة، وقدرت جانيت أبو لغد عددهم بـ 1.160.800[15]. ويشير سلمان حسين أبو ستّه إلى أن أعداد اللاجئين الفلسطينيين المسجلين وغير المسجلين لدى الاونروا والذين يعيشون في الأردن حتى عام 1998 بلغ 2.328.308 فلسطينيين، بنسبة 9.29 في المئة من الشعب الفلسطيني، منهم 1.741.796 لاجئًا[16].

2 - الفلسطينيون والتماهي مع الهوّية الأردنية (مؤشرات الاندماج)

يتمتع الفلسطينيون في الأردن بجميع الحقوق المدنية والسياسية التي يتمتع بها الأردنيون؛ إذ تتوافر لهم الخيارات كلها، ما انعكس إيجابًا على اندماجهم في المجتمع الأردني، وخروج نسبة كبيرة منهم من العيش في المخيمات إلى العيش في المدن. وتجدر الإشارة إلى أن خروج اللاجئين للعيش في المدن ليس خيارًا استيطانيًا في أرض غير أرضهم، بقدر ما هو خلاص من الحياة الصعبة التي يعيشونها في المخيمات المكتظة بالسكان. ويمكن الإشارة إلى مؤشرات عديدة تبيّن الخصائص الاجتماعية للاجئين الفلسطينيين، ومدى اندماجهم في المجتمع الأردني:

- نسبة اللاجئين الفلسطينيين الذين يعيشون خارج المخيمات في المدن والقرى الأردنية هي الأعلى بين الدول الأكثر استقبالًا للاجئين الفلسطينيين.

- تُعتبر حالات العسر الشديد (الفقر المدقع) هي الأقل نسبة بين الدول المستقبلة للاجئين.

---

(15) التقرير الاستراتيجي العربي (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1986)، ص 316.

(16) سلمان حسين أبو سته، سجل القرى والمدن التي احتلت وطرد أهلها أثناء الغزو الإسرائيلي 1948 في الذكرى الخمسين للنكبة (لندن: مركز العودة الفلسطيني، 1998)، ص 14.

الجدول (18-1)

الفلسطينيون الذين يعيشون خارج المخيمات وحالات العسر الشديد (الفقر المدقع) بين اللاجئين في بعض الدول[17]

الدولة	السكان الفلسطينيون خارج المخيمات في المئة	حالات العسر الشديد في الدول المستقبلة في المئة
الأردن	3.81	51.2
لبنان	49.45	17.10
سورية	84.70	26.6
الضفة الغربية	69.73	28.5
قطاع غزة	3.67	35.8

- هناك مجموعــة من العوامــل التي تســاعد في اندمــاج اللاجئين في المجتمع الأردني، ولا تتوافر في مناطق اللجوء الأخرى: القرب الجغرافي بين فلســطين والأردن؛ الخيارات المتاحة للاجئ الفلســطيني في الأردن؛ الاتساع النسبي لمساحة الأردن التي تقدر بنحو 91.000 كلم^2؛ الاستقرار السياسي في الأردن وشمول اللاجئين بخطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

- تقاسُــم الأردنيين والفلســطينيين ملْكية الأراضي والعقارات، وإقامتهم في بنايات وأحياء ومدن مشــتركة، بمعنى أنه لا توجد في المدن الأردنية أحياء خصوصًا باللاجئين (طبعًا باستثناء المخيمات).

- تطور المخيمــات من تجمعات مــن الخيام أو الصفيح إلــى مبانٍ من الإسمنت، إذ تحولت المخيمات إلى أحياء حضرية.

(17) الأنروا، تقرير للفترة من 1 تموز/يوليــو 1996 - 30 حزيران/يونيو 1997، الجدول 2، ص 78.

3- الفلسطينيون في الأردن وإبراز الهوية الفلسطينية (مؤشرات الانفصال والتفكيك)

أدّت الحوادث التاريخية والسياسية في القرن العشرين دورًا مهمًّا في تغذية الصراع الإجتماعي والسياسي داخل الدولة الأردنية. ونظرًا إلى أهمية الأردن الجيوبوليتيكية، تداخلت الأبعاد المحلية والإقليمية لإبقاء الساحة الأردنية مفتوحة أمام التدخلات الخارجية، بهدف المزايدة وتبرير التدخّل الخارجي. وقد ساعدت مجموعة من العوامل في وجود حالة من الريبة والشك من كل طرف تجاه الآخر. ومن هذه العوامل:

- التعامل مع اللجوء من منطلق نفعي براغماتي، بدلًا من منطلق إنساني ولحساب أنظمة سياسية عربية تسعى إلى إعادة إنتاج ذاتها.

- وضع الأردن كدولة هامشية وقرارها غير مستقل، لأنها تعتمد بصورة كبيرة على المساعدات الخارجية، ما جعلها ميدانًا خصبًا للابتزاز الخارجي والداخلي، وهذا تطلب قيادة الدولة بتوازن لضمان استمرارها واستقرارها.

- نظر بعض الأطراف العربية والفلسطينية إلى ظروف نشأة الدولة الأردنية باعتبارها كيانًا مصطنعًا ضعيفًا عازلًا، وُجِد لحماية الكيان الصهيوني من المحيط العربي، الأمر الذي جعل معظم السياسات التي انتهجتها الدولة تجاه الفلسطينيين محل اتهام، من ذلك مثلًا وحدة الضفتين، ومنح الجنسية الأردنية للفلسطينيين، ومعارضة الدولة الأردنية أول الأمر مطالبة منظمة التحرير بأن تكون الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني.

4 - الفلسطينيون والمشاركة في هياكل الدولة

ساهمت الحوادث التاريخية والسياسية والمحلية والخارجية في تغيُّب أو تغييب الفلسطينيين عن المشاركة في الوظائف الحكومية؛ إذ انقسمت الدولة الأردنية على نفسها بين قطاع عام يهيمن عليه الأردنيون من ذوي الأصول الشرق أردنية وقطاع خاص يسيطر عليه الفلسطينيون. وقُدّرت مساهمة

الفلسطينيين في قطاع الصناعات البنكية والمصرفية بـ 65 في المئة، وفي قطاع التجارة العامة والخاصة بـ 80 في المئة[18]. ونظرًا إلى طول فترة اللجوء، أخذ قسم من الأردنيين يرى الفلسطينيين منافسين له في حقوق المواطَنة والانتماء، وهي إشكالية ذات مضامين اجتماعية وسياسية وثقافية تساهم في خلق وضع مأزوم تحمّله الشعبان نيابة عن النظامين السياسيين الأردني والفلسطيني. وفي دراسة أعدها خالد الدباس عن موضوع الفلسطينيين في الأردن: وإشكالية التكامل في ضوء عدم الرضا الاجتماعي والصراعات السياسية، تبيّن بعض المواقف والصور المتبادلة بين الأردنيين والفلسطينيين، كما هي مبينة في الجدول الآتي:

الجدول (18-2)

بعض المواقف والصور المتبادلة بين الأردنيين والفلسطينيين[19]

الموقف	الأردنيون المتوسط من 5	الفلسطينيون المتوسط من 5
السيطرة على الوظائف الحكومية تُعتبر أحد المصادر الرئيسة لعدم التوافق بين الأردنيين والفلسطينيين	57.2	79.3
تزايد أعداد الفلسطينيين يحوّل الأردن إلى وطن بديل	36.4	79.2
ازدواجية انتماء الفلسطينيين	19.4	79.2
عدم وضوح الرؤية في سياسات الحكومات الأردنية تجاه الفلسطينيين	15.3	97.3

ويفضّل 27.6 في المئة من الفلسطينيين في الأردن تقديم أنفسهم

(18) خالد الدباس، «الفلسطينيون في الأردن: إشكالية التكامل في ضوء عدم الرضى الاجتماعي والصراعات السياسية،» (أطروحة دكتوراه بالإنكليزية، جامعة مونستر، ألمانيا، 2006).

(19) الدباس، «الفلسطينيون في الأردن».

كفلسطينيين، و18.3 في المئة كلاجئين فلسطينيين، و25.2 في المئة كفلسطينيين يقيمون في الأردن، و10.3 في المئة كأردنيين، و2.1 في المئة بأسماء أخرى.

إن ما سبق عن المكوّن الفلسطيني وتأرجح ولائه في الأردن لا يعني بأي حال انقسام المجتمع على نفسه. وما يظهر أحيانًا من انقسام أردني - فلسطيني هو انقسام مفتعل من عمل معظم النظم السياسية، بهدف البقاء في الحكم. وتطلّب ذلك اتخاذ هذه النظم إجراءات تعوّق الاندماج الوطني ليحل محلها النمط التقليدي المتمثّل في التوازن بين العصبيات، ودفع المجتمع إلى الانطواء على أطره التقليدية، وهذا ما يُلاحَظ بوضوح في طبيعة علاقة الدولة الأردنية بمكوّناتها الاجتماعية، حيث ساهمت الدولة في تشجيع تأسيس مؤسسات مجتمع مدني (أندية وجمعيات خيرية) تعبّر عن تعددية جهوية أو مناطقية أو طائفية.

رابعًا: آليات التفكيك المجتمعي

استندت الدولة في تدعيم شرعيتها إلى أنها تقف فوق «التناقضات المجتمعية». هكذا كانت حال السكّان عند تأسيس الدولة الأردنية في عام 1921، وواصلت الدولة القيام بهذا الدور المتمثِّل في وقوفها فوق الجماعات المتناقضة والمتنافرة، وأنها، أي الدولة، تمثِّل حالة التوازن والاستقرار حتى يومنا هذا، وذلك بإعادة إنتاج آليات التنافر والتفكيك، ومنها:

1 - فرض قانون انتخاب تفكيكي

إذ أدى تغيير قانون انتخاب البرلمان إلى:

أ - تفتيت الدوائر الانتخابية إلى دوائرَ أصغر؛ حيث نبّهت نتائج الانتخابات التكميلية التي جرت في عامي 1984 و1985 - عقب دعوة مجلس النوّاب المنحلّ الذي انتُخب في عام 1967 قبل احتلال الضفّة الغربية- على أن كبر حجم الدائرة الانتخابية سيُمكِّن المرشّحين من ذوي الانتماءات السياسية

الإسلامية والقومية من الوصول إلى مجلس النوّاب، وهذا ما حصل بالفعل في نتائج هذه الانتخابات.

ب - في انتخابات المجلس الحادي عشر في عام 1989، وُضع قانون للانتخابات قُسّمت بموجبه دائرتَي محافظة عمان ومحافظة إربد إلى ستّ دوائرَ لعمان وأربع دوائر لإربد، فكلّما صَغُرت الدائرة الانتخابية كان لعوامل الانتماء القرابي الدور الحاسم. واستمرّ تقسيم الدوائر إلى أن وصلت إلى خمس وأربعين دائرة انتخابية حاليًا.

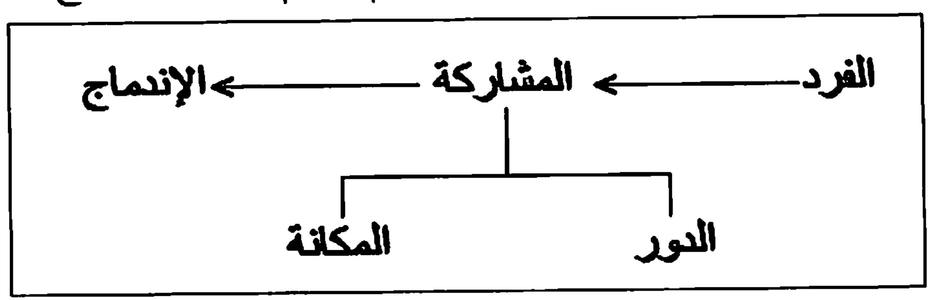
ج - في انتخابات المجلس الثاني عشر في عام 1993، وُضع قانون موقّت آخر للانتخاب هو قانون «صوت واحد للناخب الواحد» الذي أعطى الناخب حقّ انتخاب مرشَّح واحد فقط في الدائرة التي قد يصل عدد مقاعدها إلى تسعة مقاعد، كإربد مثلًا. وكان من آثار هذا القانون أن جعل الحملة أقلّ تسيبًا وأكثر اعتمادًا على الأسس العشائرية والتقليدية في التعبئة، إذ أصبحت تعتمد على المطالب المحلية والجهوية، وعزَّزت رجحان قوّة المال والنفوذ الاجتماعي والاقتصادي، وأضعفت في المقابل عناصر مهمّة في التعبئة الانتخابية، مثل الانتماء السياسي.

2 - الإقصاء واستبعاد الشباب من المشاركة المجتمعية

تمثّل المشاركة المجتمعية قناة مركزية لدمج الأفراد في المجتمع وتكاملهم مع مرتكزاته البنائية وغاياته المستقبلية؛ فالفرد المشارك يتخذ دورًا بنائيًا - أي يمارس متطلبات وضع اجتماعي يقابل توقعاته - يجد به ذاته ويحقق مصالحه وغاياته، ويتكامل في الوقت نفسه مع أدوار أخرى يشغلها الآخرون من أجل تحقيق الغايات المجتمعية العامة.

إن ممارسة الفرد لدوره الإنتاجي - التكاملي يضعه في مكانة اجتماعية عامة يتلمس من خلالها مؤشرات اندماجه الحقيقي في المجتمع، إن على مستوى المسؤولية الاجتماعية أو على مستوى المكانة الاجتماعية والمشاركة في اتخاذ القرار. لذا، فإن إقصاء الفرد عن مركّب الدور - المكانة يجعله بلا

شك مغتربًا عن مجريات الحوادث المجتمعية، ومستشعرًا خطوط التصدع في المجتمع الذي يعيش فيه، وبدلًا من معالجة حالة الاغتراب التي بدأ يعيشها المواطن، بدأت الدولة - بعد أن وطدت نظام الحكم فيها - بإعادة إنتاج آلية



تسلطها وسيطرتها بانتهاج عملية انتقائية للقوى الشبابية الصاعدة والطامحة إلى الانتفاع والاستفادة من أجهزة الدولة، فكوّنت تضامنيات بين نظام الحكم وبعض الأُسر ذات الولاء التاريخي لنظام الحكم. وإذ أظهرت أنظمة الحكم، بحسب قول حليم بركات: «هرمية قمعية في تنظيمها وقيمها في مختلف المؤسسات التي فرضت على الشعب تفسيرات ومعتقدات تخدم مصالحها بالدرجة الأولى [....] إن الشعب يعيش بلا تاريخ كي يكون للسلطات المتحكمة تاريخ حافل، وقد أصبح واضحًا أن مؤسسات الدولة تتصرف وكأن الشعب خُلق لخدمتها، والامتثال الطوعي أو القسري لإرادتها التي هي فوق كل إرادة»[20]. ويضيف أن الدولة - العربية - تمكنت من الهيمنة على المجتمع بسحق أو تعطيل المجتمع المدني، حتى أصبح الشعب خادمًا للدولة بدلًا من أن تكون الدولة خادمة للشعب، إلى حد جعل المواطنين بحاجة إلى من يحميهم من النظام الحاكم، بل يبدو كأن الدولة بحاجة إلى مواطنين تحكمهم على عكس ما هو مفترض. وأصبحت الدولة العربية بيروقراطية تتوقع أن تفكر بالنيابة عن المواطن بدلًا من أن يفكر المواطن في كيفية تسيير الدولة[21]. وأدّى ذلك إلى

(20) حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 91.

(21) بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، ص 92.

فقـــدان المواطن ثقته بالدولة وبشـــعاراتها الزائفة بالحرية والمســـاواة والعدالة الاجتماعية، ورفع المعاناة عن كاهل الشعب، وما إلى ذلك من شعارات وهمية تهدف إلى احتواء الموقف السياسي وتخدير مشاعر المواطنين.

في دراســـتنا الميدانية بعنوان «الشـــباب والمشـــاركة المجتمعية: دراسة تحليلية لإشـــكاليات الاندماج الاجتماعي» التي أُجريت علـــى عيّنة مكوّنة من 442 شابًا، تبيّن أن:

الجدول (18-3)

ثقة الشباب ببعض المؤسسات[22]

العبارة	نعم		لا		لا يدري	
	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
أغلب المسؤولين في الحكومة مخلصين للبلد	69	15,6	232	52,5	141	31,9
تمنح الحكومة بعض العشائر امتيازات معيّنة في الدولة	290	65,6	35	7,9	117	26,5
توزع الحكومة المراكز السياسية على أسس عشائرية ومناطقية	197	44,6	100	22,6	145	32,8
يعبّر مجلس الأمة عن آرائك الحقيقية	75	17	246	55,7	121	27,4
تفرز الانتخابات أفضل الأشخاص في الوطن	103	23,3	221	50	118	26,7
القوانين التي يوافق عليها مجلس النواب تعبّر عن مصالح الناس	143	32	147	33,3	152	34,4
أحزاب المعارضة تعمل لمصلحة البلد	58	13,1	149	33,7	235	53,2

(22) عبد العزيز خزاعله، «الشباب والمشـــاركة المجتمعية: دراسة تحليلية لإشكاليات الاندماج الاجتماعي» ورقة قدمت إلى: مؤتمر قابلية التشـــغيل والاندماج الاجتماعي، جامعة بســـكرة، الجزائر، 2008.

تبين البيانات السابقة أن 52,5 في المئة من العيّنة لا يثقون بالحكومة، وأن 31.9 في المئة لم يحدد إجابته (لا يعرف)، وأن من يعتقد أن المسؤولين الحكوميين مخلصون للبلد هم 15.6 في المئة فقط، كما أن كثيرين من الأردنيين يشعرون بأن مجلس النواب لا يعبّر عن آرائهم. وولّدت مشاعر عدم الثقة هذه قيمًا ومسلكيات لمواجهة هذا الواقع، من ذلك مثلًا:

- **تبنّي قيم الواسطة والمحسوبية واللجوء إليها.** وهذا يعني غياب المعايير والقوانين الرسمية؛ حيث أشار أحد استطلاعات الرأي أن 87 في المئة من الفلسطينيين يؤكدون وجوب القضاء على الواسطة، لأنها من صور الفساد. وعلى الرغم ذلك، يعتقد 93 في المئة من العيّنة نفسها أنهم سيحتاجون إلى الواسطة مستقبلًا. كذلك بيّن الاستطلاع أن 7.7 في المئة من المستطلعين يعتقدون أنه توجد عدالة وتكافؤ في الفرص، في حين يعتقد 81.9 في المئة بغياب العدالة وتكافؤ الفرص، ولم يحدد 10 في المئة رأيهم، وامتنع من الإجابة 0.5 في المئة[23].

- **العنف الطالبي.** تُعتبر ظاهرة العنف الطالبي ظاهرة حديثة تعم جميع الجامعات، ويمكن القول إن شخصية الشباب اليوم هي شخصية مشبعة بقيم الاستهلاك الترفي بعيدة من قيم الانتاج، لذا أصبح الشباب مثقلًا بالهموم، فمستقبله مظلم لشعوره بعدم تكافؤ الفرص، وصعوبة الحصول على عمل، وانخفاض الأجور، وغموض المستقبل. وساهمت هذه الأمور بتبني الشباب الجامعي قيمًا وسلوك عنف عبثي نتيجة انتشار الواسطة والمحسوبية والاستهلاك الترفي، وكلها قيم ومسلكيات تدل على وهن الدولة، وعلى أن سياساتها الراهنة تقود نحو التفكيك المجتمعي. فهناك خلل وتداخل في المعايير التي يقوّم فيها الشباب سلوكهم، فهناك القيم التقليدية التي يعاد إنتاجها لضمان استقرار النظام ويتم تسويقها عبر وسائل الإعلام والأنظمة والتعليمات المؤسسية الحديثة.

---

(23) باسم سكجها وسائدة الكيلاني، الواسطة في الأردن: السر المعلن (الأردن: مؤسسة الأرشيف العربي، 2002).

- تدخّل الدولة المباشـــر فـــي تعيين الزعمـــاء المحلّيين والعشـــائريين.
فهؤلاء «الزعماء» الذين صُنعوا لخدمـــة الدولة هم ممثّلون للدولة في مناطقهم وعشائرهم، وليس العكس، فهُم لا يمثّلون مناطقهم وعشائرهم في الدولة، ولذا لم يعد هذا الزعيم ضامنًا لوحدة جماعته ضمن دائرة أوسع، أي الوطن، بقدر ما هو مرتبط عضويًا بالنظام السياســـي القائم. وحملت هذه العلاقة بذور التناقض على المستويات الآتية:

• انفصام علاقات الوحدة القبلية والمجتمعية المحلّية.

• دخول أفـــراد من هذه الجماعـــات في علاقات ســـلطوية جديدة داخل أجهزة الدولة.

• بروز ظواهر من الصراع والعنف المجتمعي يختلف بالتأكيد عن الصِّراع الطبقي، وهنا تستوعب الدولة هذا الصِّراع لمصلحتها.

• التداخل والتشـــابك الواضح بين العلاقات الرســـمية وغير الرسمية في النظم الاجتماعية المختلفة كما سبق توضيحها.

• اعتماد الأســـاس المناطقي والعشـــائري عنـــد تكليف معظم رؤســـاء الوزارات ومســـؤولي المؤسَّســـات ذات النفوذ والتأثير، كالجيش والأمن العام والدرك والمحافظين.

• لجوء الدولة إلى التّمييز المادي والســـلطوي والتعليمي بين المكوّنات الاجتماعية للمجتمع الأردني. وأذكر منها:

❊ الدّعم المادي، مثل شـــق الطـــرق ومنح تراخيص حفـــر الآبار وافتتاح العيادات الصحّية، ومنح التفويض للواجهات العشائرية.

❊ زيارات الملك للعشـــائر وزيارات مماثلة للمؤسَّسات التي يرئسها أبناء هذه العشائر.

❊ استشارة شيوخ العشـــائر في أمور وقضايا تخصّ الدولة. يقول كلّ من

جورداني وماكلوراين: «بواسطة هذه الطرق يستطيع الملك أن يكوِّن تحالفًا بين القبائل المتعدِّدة في جهاز الدولة»[24].

* استثناءات القبول في الجامعات الأردنية، وتكون في معظمها لأبناء العاملين المتقاعدين من القوّات المسلّحة والأجهزة الأمنية، وقائمة أبناء العشائر، وقائمة الديوان الملكي، وقائمة الأقلّ حظًّا، حتى وصلت نسبة المقبولين استثنائيًا في الجامعات الأردنية إلى نحو 57 في المئة.

- صناعة النخب السياسية: يسعى أي نظام سياسي إلى إعادة إنتاج آليات سيطرته التي تضمن له بقاءه واستقراره. ومن الآليات المهمّة صناعة النخب السياسية. وحرص النظام السياسي الأردني على ذلك باتّباعه وسائل معيّنة، أو اعتماده على مصادر اجتماعية محدَّدة لرفده بالنخب السياسية. ومن هذه المصادر الأُسر ذات الولاء التاريخي للأُسرة الهاشمية، مثل أُسرة آل الرفاعي التي عيّن منها أربعة رؤساء وزارات، إضافة إلى بعض الرؤساء الذين يرتبطون بهم بعلاقات مصاهرة. وكذلك العشائر ذات الولاء التاريخي للأُسرة الهاشمية وأبناء زعماء العشائر الكبيرة وأحفادهم الذين استمرّ ولاؤهم لها. ومن الآليات أيضًا دعم وسطاء يعملون على تحقيق مطالب المواطنين لدى الدولة.

لكن يبقى الأمر الأهمّ في صناعة النخب السياسية هو الحفاظ على مبدأ التوازن بين المكوِّنات التقليدية للمجتمع الأردني، وذلك بإحياء الهويات القبلية التي غالبًا ما يصل التنافس في ما بينها إلى حدّ الصّراع، وهذا ما بدأنا نلحظ معالمه في العنف المجتمعي والطالبي.

إن اختلال التوازن بين المكوِّنات التقليدية لدولة «حديثة» وإذكاء الصراعات القبلية أحيانًا يساعدان في تعميق حالات التفكّك وتسريعها، ويعوّقان عملية الاندماج الاجتماعي التي نحن اليوم أحوج ما نكون إليها لمواجهة المخاطر التي نعيشها.

---

(24) Paul A. Jureidini and R. D. McLaurin, Jordan: *The Impact of Social Change on the Role of the Tribes*, Foreword by Robert G. Neumann, The Washington Papers, 0278-937X; 108, v. 12 (New York, N.Y., U. S. A.: Praeger, 1984), p. 37.

المراجع

1- العربية

كتب

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار احياء التراث، 1971.

أبو سته، سلمان حسين. **سجل القرى والمدن التي احتلت وطرد أهلها أثناء الغزو الإسرائيلي 1948 في الذكرى الخمسين للنكبة**. لندن: مركز العودة الفلسطيني، 1998.

بالانديه، جورج. **الأنثروبولوجيا السياسية**. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء العربي، 1986.

بركات، حليم. **الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

الجابري، محمد عابد. **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة**. ط. 3. بيروت: دار الطليعة، 1982.

خزاعله، عبد العزيز. **المشاركة السياسية بين الحزبية والقبلية**. الأردن: جامعة اليرموك، مركز الدراسات الأردنية، 1996.

ـــــــ. **مقدمة لدراسة المجتمع الأردني**. الأردن: دار الكندي، 1992.

ـــــــ. **مؤسسات المجتمع المدني في الأردن: هل هي تعبير عن تعددية ثقافية أم سياسية؟**. عمان: مركز الأردن الجديد وأمانة عمان والبنك الأهلي، 2003.

سكجها، باسم وسائدة الكيلاني. **الواسطة في الأردن: السر المعلن**. الأردن: مؤسسة الأرشيف العربي، 2002.

العروي، عبد الله. مفهوم الدولة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.

الكيلاني، فاروق. المحاكم الخاصة في الأردن. بيـــروت: دار العلم للملايين، 1966.

ماركس، كارل وفريدريك أنغلز. المختارات. موسكو: [دار التقدم]، 1970.

مؤتمرات

خزاعله، عبد العزيز. «الشباب والمشاركة المجتمعية: دراسة تحليلية لإشكاليات الاندماج الاجتماعي.» ورقة قدمت إلى: مؤتمر قابلية التشـــغيل والاندماج الاجتماعي، جامعة بسكرة، الجزائر، 2008.

رسائل جامعية

الدباس، خالد. «الفلسطينيون في الأردن: إشكالية التكامل في ضوء عدم الرضا الاجتماعي والصراعات السياسية.» (أطروحة دكتوراه بالإنكليزية، جامعة مونستر، ألمانيا، 2006).

تقارير

التقرير الاســـتراتيجي العربي. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1986.

2 - الأجنبية

Books

Jureidini, Paul A. and R. D. McLaurin. *Jordan: The Impact of Social Change on the Role of the Tribes*. Foreword by Robert G. Neumann. New York, N.Y., U. S. A.: Praeger, 1984. (The Washington Papers, 0278-937X; 108, v. 12)

الفصل التاسع عشر

دور الحركات الإسلامية في عملية الاندماج الاجتماعي في مصر (2010-2012)

حسن عبيد

مقدمة

يدرس البحث عناصر تلتقي عنـــد مفهوم الدمج؛ هدفه وســـبله في البيئة المصرية بعد ثورة 25 يناير 2011 لدى الحركات الإسلامية. وأمّا هذه العناصر فتبدأ من نـــواة الدولة؛ متمثلة في الكيانية السياســـية، ومن ثـــمّ الأمة باعتبارها الموروث الثقافي والحضـــاري. إذ تجتمع الدولة والأمة أمـــام مفهوم آخر هو التباين الثقافي الذي ينتج بدوره التعدد الهوياتي. ومن هنا، يبرز متطلب الدمج الاجتماعي الذي يـــزاوج بين التعددية الثقافية والهوياتيـــة في بوتقة جامعة عبر دعمها ودمجها وإشراكها.

يـــدرس البحث فاعِلَين رئيســـين في مصر: جماعة الإخوان المســـلمين، والدعوة الســـلفية، ابتداء من ثورة 25 يناير. ويتناول أيضًا دور هاتين الحركتين الإسلاميتين في فعل الدمج المجتمعي في المجتمع المصري، ويحلل رؤية كل منهما ومنهجها تجـــاه التعددية الثقافية وهوية الجماعات فـــي البنية المجتمعية المصرية على مســـتوى الأحزاب والمرأة والأقباط. ويحاول معرفة قدرة القوى الإســـلامية في مصر على خوض الحياة السياسية والاجتماعية بهويتها الخاصة في مجال عـــام متباين الثقافات ومتعـــدد الهويات. ويطرح عددًا من الأســـئلة المركزية، إضافة إلى أســـئلة فرعية تســـاند مكونات البحث وتدعمها للتوصل إلى تحليل علمي يحقق أهدافه. ويدور التســـاؤل المركزي حول دور حركات الإسلام السياســـي في مصر (الإخوان المسلمون والدعوة السلفية نموذجًا) في الاندماج الاجتماعي بعد ثورة 25 يناير، وما يترتب عليه في بناء الدولة والأمة.

نفترض هنا أنّ عامل صعود الحركات الإسلامية في المجال المصري العام وتطورها إبان الثـــورة المصرية لتصبح أحد مكوّنات نخب القـــوة (Power Elite)،

دفعها إلى تطوير خطابها السياسي ورؤيتها الأيديولوجية الدينية التي تقبل الهويات الفرعية على أساس مجتمع مدني حديث. وأنّ الظروف الهيكلية الجديدة التي زادت فضاءات الفرص (Opportunity Spaces) أدى إلى حدوث تحوّل في أهداف الحركات الإسلامية وتكتيكاتها بوصفها جهات فاعلة في التغيير الاجتماعي، وشكّل هذا أهداف الحركات الإسلامية وإستراتيجياتها للمرحلة الجديدة. كما تفاوتت قدرات هذه الحركات في استخدام فرصة الفضاءات لتأطير القضايا اليومية في إطار المشترك الثقافي مع المجتمع ضمن مفهوم الاندماج، وذلك بتنظيم مؤسسي يكون هوية جامعة في الكيان السياسي الذي تكوّنه الأمة. كما أن هناك تباينًا في مكونات بنية الخطاب الديني لدى الإخوان المسلمين والدعوة السلفية، يؤثر في تطور الخطاب السياسي لكل منهما، ويؤثر في تحديد التقارب والتصالح مع التعريفات المدنية المساهمة في عملية الاندماج الاجتماعي.

منهجية الدراسة

تستند هذه الدراسة إلى نظرية فرصة الفضاءات المتاحة، وهي من نظريات الحركات الاجتماعية التي تقدم أداة تفسيرية لفهم التحولات اليومية واتجاهها، إذ إنّها تأخذ في الاعتبار عوامل وقوى التغير الذاتي (Micro)، وعوامل وقوى التغير البنيوية (Macro)، ولا تهتم بدراسة دوافع تصرفات الأفراد في الحركات الاجتماعية فحسب، بل ترسم أيضًا خطوطًا فاصلة بين ما هو عام وما هو خاص بالنسبة إلى الحركات الاجتماعية. وبهذا يمكن أن تقدم نموذجًا تفسيريًا للحركات الاجتماعية الإسلامية التي عانت الإقصاء في عهد النظام المصري السابق. كما أنّ الانفتاح في المناخ السياسي لم يعطها حرية الحركة للترويج لأفكارها والنضال من أجل هوياتها الخاصة فحسب، بل الخوض أيضًا في هوياتها الخاصة في المجال العام متحررة من سيطرة الدولة، والسعي لتغيير بنية القوى لمصلحتها باستخدام مواردها كافة[1].

---

(1) انظر: M. Haken Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (USA: Oxford University Press, 2003), p. 24.

نظرية فرصة الفضاءات هي فضاءات للتفاعلات الاجتماعية التي تخلق إمكانات جديدة لزيادة شبكات للمعاني المشتركة في المجتمع. وتتضمن هذه الفضاءات المؤسسات المدنية والسياسية والدينية، ووسائل الإعلام بكافة أنواعها.

يأتي دور الحركات الإسلامية في عملية الاندماج بعد الثورة في قدرة قيادات هذه الأحزاب ومفكريها على الاستفادة من نظرية فرصة الفضاءات، ليس لتوسيع نفوذ حركاتهم في الحيز العام فحسب، بل لأن هذا النفوذ هو أيضًا منعكس للمرجعيات الفكرية، ويفتح الباب على مصراعيه في الخوض في الهويات الخاصة في المجال العام، ورسم الحدود بينهما. وكما أنّ المساحات الحرة أصبحت متاحة للحركات للتأثير في هوية الدولة، فيمكن أن يطرأ تغيير على الهويات الخاصة والفرعية لهذه الحركات. وكي يتحقق الاندماج يجب ألّا تنكفئ الهويات الخاصة عن الدولة، والعكس صحيح. وهذا ما سنسعى لمناقشته في دراستنا بالاعتماد على العديد من المصادر الأولية والثانوية المتعلقة بموضوع البحث، ومن ثمّ تحليلها بالاعتماد على نظرية فرصة الفضاءات المتاحة، ومدى مساهمتها في تفسير الاندماج الاجتماعي باستخدام الفاعلين الإسلاميين (الإخوان المسلمون والدعوة السلفية)[2].

أولًا: الاندماج الاجتماعي والحركات الإسلامية: مقاربات نظرية

1 - حقيقة الاندماج الاجتماعي

يعني مفهوم الاندماج الدفع لبناء مجتمع متناغم سياسيًا واجتماعيًا، من حيث التطابق بين الدولة بوصفها كيانًا سياسيًا، والأمة بوصفها الموروث الحضاري والثقافي، الذي يعزز قيمة المواطنة في الدولة التي يتوحد فيها المتباينون ثقافيًا في إطار وحدة إقليمية وبناء هوية جامعة، وسيشعر المواطن بقوة الدولة - الأمة، بسبب تماسك الانتماء الثقافي للأمة والانتماء السياسي

(2) تعاملت هذه الدراسة مع الحالة المصرية حتى بداية تشرين الثاني/ نوفمبر 2012.

للدولة[3]. ويسـعى الاندمـاج الاجتماعي لفك التناقض بين الأمة المتجانسة والواقع المتعدد.

إنّ التعددية الثقافية (Multicultursim) هـي نظرية تفضي إلى الوعي بالذات الجماعية، بحيث تستند إلى فكرة اقتسام السلطة في مجتمع ما بين الجماعات الثقافية متعددة الهويات على أساس العدالة والمساواة والاعتراف رسميًا بالهويات المتمايزة، ومن ثم التعاون معها ودعم تمايزها بدمجها بآليات معينة بما ينسجم وطبيعة النسيج المجتمعي والمرجعيات الفكرية له، التي يمكن أن تصوغ طريقة بعث الأقليات والجماعات المتمايزة هوياتيًا[4].

تعطي الثقافة المشتركة حسًّا بالانتماء المشترك والتضامن بين أبناء المجتمع، كما تعطي إحساسًا بالتماثل في الشعور والموروث والأصول، كما أنّها على النقيض من ذلك قد تقصي الآخر، أي تبعد غير المشترك في الموروث والأصل والعادات. وهذه التباينات الثقافية تحصل في أثناء نشوء الدولة التي لا تتخلص من هذا التباين، وإنّما تتعامل معه ضمن مفهوم الأمة التي تشرك أطرافها في موروثاتها العامة، وفي الوطن؛ موضوع السكن وأرض الآباء، وفي توطيد الأواصر والعلاقات. ومن هنا، فإنّ الدول بنظامها السياسي قادرة على خلق آليات الاندماج وبلورة الانتماء المشترك وتطوير مفهوم الأمة في أذهان الجماعات المتباينة ثقافيًا، وهذا ما يدخلنا في نقاش نظام الدولة-الأمة (Nation State System)؛ أي الدولة التي تدخل في نهج سياسات بناء الأمة وترويج موروثاتها المشتركة، والتي تصنع نظام الأمة الديمقراطية. ومن هنا، نذكر نظرية الدولة - الأمة كمركز، والأقليات والجماعات الثقافية الأخرى كأطراف، والتي تحتاج الدولة - الأمة أن تسيطر عليها وتضمها وتستوعبها وتدمجها مع الحفاظ على التمايز الثقافي والاجتماعي خاصتها[5].

---

(3) رعد الخليل وحسام الدين مجيد، «نموذج الدولة - الأمة التقليدي في مواجهة أزمتي الاندماج والهوية،» المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 33 (شتاء 2012)، ص 123.

(4) حسام الدين مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع، سلسلة اطروحات الدكتوراه ؛ 85 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 40-42.

(5) مجيد، ص 50-55.

كما أبرزت ثنائية ظهور الدولة - الأمة والهويات ظاهرتين اثنتين: الاندماج والتفكك. وهاتان ظاهرتان متناقضتان تظهران في الدولة - الأمة. ومن هنا، قد تعمل الدولة على تجريد الهويات الأخرى من قوتها وتمايزها، وقد تسهم في دعمها ودمجها والحصول في المحصلة على تنوع ثقافي في الدولة - الأمة.

يتبنى ويل كيمليكا (Will Kymlicka) مفهوم العدالة الإثنية والعرقية والأقليات، ويعرّفها بأنها غياب علاقات الاضطهاد والإذلال، وذلك بحفظ حقوقها في المجتمع السياسي باستبدالها بالأمة أحادية الثقافة بمتعدداتها (Multicultural Citizenship)، التي تكفل حقوق الأفراد وتزيل عنهم الظلم والحرمان. وبحسب كيمليكا يجري تحقيق العدالة في هذا السياق بوساطة الحرية الثقافية والمساواة الثقافية التي تكفلها الدولة - الأمة من حرية الاختيار وممارسة النشاطات والممارسات بناء على هذا الخيار. ومن ثمّ، لا يقصد من المساواة الثقافية التي تمارسها الدولة المعاملة المماثلة، وإنما المتباينة (Differential Treatment) التي تكفل التعامل بما يتلاءم مع ثقافة المجموعة في ظل الدول - الأمة[6].

2 - منظومة الدولة - الأمة في التنوع الثقافي والهويات الفرعية

يراعي الحديث عن الاندماج الاجتماعي خصوصيات المجتمع التاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية، وعمومًا، فإنّ ثمة تجانسًا في التكوين العضوي للمجتمع المصري على خلاف بعض الدول العربية كالعراق أو لبنان. وهذا من شأنه أن يعطي خصوصية لعملية التحول الديمقراطي في مصر، فهي متجانسة من حيث الإثنية والمذهبية، باستثناء موضوع الأقباط؛ فالأقباط هم مكوّن أساس من مكونات المجتمع المصري، له فرادته على مر التاريخ، وبإمكان هذا المكون أن يكون عامل توحيد أو تفكيك في المجتمع، ويعتمد على توجه الأقباط أنفسهم، وكذلك على طريقة تعامل الآخرين معهم.

أما إذا أردنا نظريًا التعرّض لهذه المكوّنات في الحالة المصرية، فسنجد

---

(6) الخليل ومجيد، ص 120-125.

أنّ هناك خريطة جديدة للفاعلين السياسـيين تكوّنت بعـد 25 يناير، ومن أبرز هؤلاء الفاعلين: المجلس العسكري والحركات الإسلامية (خصوصًا الإخوان المسلمين والسلفيين) والتيارات والائتلافات الشبابية والليبراليون والعلمانيون، ثم ما أُطلق عليها بعـد ذلك الدولة العميقـة؛ أي بقايا النظام السـابق. وعلى المستوى الديني، فالتركيبة هي أغلبية للمسـلمين السُنّة وأقلية للأقباط. واللغة العربية هي لغة البلاد.

بدأت الطبقة الوسطى في مصر تتلاشـى في العقدين الأخيرين، وازدادت نسبة الفقراء والمهمشين، وبدأت تتكوّن هوية جماعية في الجامعات والمقاهي وعلى مواقع التواصل الاجتماعي من شـباب وشـابات عانوا من أجل تحسين وضعهم المعيشي، وحاولوا ترسيخ حكمهم الذاتي لأنفسهم وغيروا سياساتهم بالاشـتراك في المجتمع المدني والعمل التطوعي، وسـهّلت وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي قدرتهم على الحشد ضد النظام المصري المخلوع[7].

إن لكل نمط مـن أنماط المفاهيـم القومية والهويات الجمعية أسـاليب اندماج معينة تتلاءم معه، ولأسـاليب الاندماج هذه مكوّنات متوافقة بعضها مع بعض على نحو متبادل. ولخصها ريتشارد مينش بعناصر عدة: الفكرة الأساسية وشبكة الفاعلين والقواعد الدسـتورية والاعتراف المتبادل وأفكار الشرعية[8]، واعتبرها من أهم المرتكزات التي اعتمدتها الدولة الوطنية في أوروبا لإحداث التضامن والاندماج بين فئات المجتمع. ونسـعى في هذا البحث التركيز على مكوّن أساس لشبكة الفاعلين على السـاحة المصرية بعد ثورة 25 يناير، وهم الإسلاميون وطريقة تعاملهم مع بقية المرتكزات في سياق الفرصة التي أتيحت لهم بعد المنـع والإقصاء، وتصوراتهـم الأخلاقية للمجتمع والسياسـة ليس لتوسيع نفوذ حركاتهم في الحيز العام وحسب، وإنما في الخوض في الهويات الخاصة في المجال العام أيضًا.

---

(7) Asef Bayat, «A New Arab Street in Post-Islamist Times,» *Perspectives*: Political Analysis and Commentary from the Middle East 2, Heinrich Böll Foundation (2011), pp. 50-53.

(8) ريتشـارد مينش، **الأمة والمواطنة في عصـر العولمة: من روابط وهويـات قومية إلى أخرى متحولة**، ترجمة عباس عباس؛ مراجعة علي خليل (دمشق: وزارة الثقافة، 2009)، ص 9.

3 - الحركات الإسلامية في فضاءات الفرص المتاحة

من الممكن تطبيــق التصنيف الذي اعتمده هــاكان يافوز (Hakan Yavuz) لتصنيف القوى الاجتماعية الإسلامية على مصر كما في الجدول (19-1).

الجدول (19-1)
تصنيف القوى الاجتماعية الإسلامية

		الاستراتيجيات والوسائل	
على المستوى العمودي	التوجه نحو الدولة	الحركات الإصلاحية:	الحركات الثورية:
		تضع الدولة هدفًا للتغيير أملًا في السيطرة على الدولة أو المساهمة في صوغ سياسات الدولة بالمشاركة السياسية وبإنشاء أحزاب سياسية أو التحالف مع أحزاب أخرى، وتعتمد الأساليب الديمقراطية والقانونية للتغيير.	تضع الدولة كهدف للتغيير وهي ترفض النظام وتسعى لتغييره من خلال العنف.
		الهدف: الدولة، التعليم، النظام القانوني، الرعاية الاجتماعية.	الهدف: الدولة.
		المحصلة: تسويات.	المحصلة: المواجهة.
على المستوى الأفقي	التوجه نحو المجتمع	حركات مجتمعية (تُعنى بالحياة اليومية للمجتمع):	الحركات الروحية/ الإيمانية/ ذات التوجه الداخلي:
		تضع الفرد والمجتمع هدفًا للتغيير ونتيجة المساحات الفرص الجديدة في الاقتصاد، والسياسة، والمجال الثقافي فهذه الحركات تستخدم وسائل الإعلام وشبكات الاتصالات لتطوير المساحات الخطابية لبناء هوية المجتمع وفق أدبياتها، وتسخّر طاقات العلماء والمفكرين والإعلام لتغيير المجتمع.	الانسحاب من الحياة السياسية لتعزيز القيم الذاتية والروحية. وهي حركات مغلقة لها فضاؤها الداخلي. ويمثل الفرد أحد أهم مرتكزاته لإحداث التغيير الاجتماعي.
		الهدف: الفرد/ المجتمع، وسائل الإعلام والاقتصاد والتعليم (الخاص).	الهدف: زيادة الوعي الأخلاقي والديني.
		المحصلة: الاندماج.	المحصلة: الانسحاب.

المصدر: Yavuz, *Islamic Political Identity*, p. 28.

نستفيد من هذا التصنيف بأنّ هناك أطرًا مرجعية وفّرت الأساس المعرفي للمصالح الفردية والجماعية ومفهوم الذات والآخر لدى الدعوة السلفية والإخوان المسلمين، وانعكس ذلك على صورة العضوية في الجماعة والصفة التي تجمع الأفراد في هذه الجماعة. وهذا يدخل في صميم تعريف الهوية السياسية لدى الحركتين التي كان لها جذورها قبل الثورة لتخرج إلى الحيز العام وتصبح في سياق تأثر وتأثير مع تعدد الهويات الفرعية ومفهوم المواطنة ومع المتطلبات الواقعية للحكم، وفي تعاطيها مع الحيز العام والتغير الحاصل بعد الثورة.

ترى الحركات الإصلاحية وجود فساد في النظام الحاكم، ولديها أمل بتغييره باتباع الطرائق السلمية، فهي تسعى للمشاركة السياسية، كإنشاء أحزاب سياسية والمشاركة في الانتخابات واستخدام مصادر التعبئة الخاصة بها، كالجمعيات والإعلام والتعليم والاقتصاد وغيرها لإقناع الناس بتوفير الدعم لها، وتحاول الاستفادة من الفرصة المتاحة لها قدر الإمكان حتى تتوافر لها فرصة أفضل، ولديها أولويات أيديولوجية واجتماعية تجعلها تناقش قضايا التعليم وحقوق الإنسان والقانون والديمقراطية بوصفها آلية تغيير جزئي في النظام القائم. وأما الحركات الثورية أو الراديكالية التي ترفض شرعية النظام السائد فتستخدم العنف لانسداد جميع السبل أمامها، وبسبب منعها من التعبير عن نفسها ومطاردتها، ما يضطرها إلى سلوك مسلك عنيف لتغيير السلطة. وتستخدم بعض هذه الجماعات العنف لتخلق لنفسها فضاءات فرص جديدة لتطبيق الشريعة والخلافة الإسلامية[9].

أما بالنسبة إلى الدعوة السلفية فلم تكن قبل الثورة ذات أي توجه ضمن التصنيفين السابقين نحو الدولة، فكانت مبتعدة من المشاركة السياسية، على العكس من الإخوان المسلمين الذين فضلوا العمل داخل النظام للحصول على تغيير إسلامي تدريجي. لكن بعد ثورة 25 يناير، ومع حالة الانفتاح السياسي،

(9) Yavuz, p. 29.

توحدت التيارات السلفية تقريبًا في توجهها نحو صوغ المستقبل السياسي للبلاد، وذلك بإنشائها أحزابًا وتحالفات وخوضها الانتخابات البرلمانية، والمشاركة في لجنة صوغ الدستور، وسخّرت مصادرها التعبوية من أجل إقناع الناس بتصوراتها لهوية الدولة المصرية، فأنشأت حزب النور، وهو حزب سياسي يطرح برنامجًا للإصلاح السياسي والاجتماعي والتعليمي، مع تأكيده أهمية مرجعية الشريعة الإسلامية.

كما تسعى الحركات الروحية ذات التوجه الداخلي إلى فك الارتباط مع الأنظمة الاجتماعية والسياسية القائمة، وذلك بالانسحاب إلى عالمها وفضائها الخاصين، وتركز على الأفراد في عملية بناء الوعي بالاعتماد على العبادات والدروس والطقوس والالتزام بالمبادئ الأخلاقية في المعاملات. وأما الحركات التي تُعنى بالحياة اليومية فتركز على التأثير في الفرد والمجتمع على حد سواء، وتستخدم شبكات التواصل الحديثة والتقليدية لتطوير خطابها وحججها لبناء الهويات الجديدة، وهي تقيس نجاحها بقدرتها على إعادة تعريف «المشهد الداخلي» وتحويله للمواطن بدلًا من تأثيراتها المباشرة في السياسة الخارجية[10]. وتعبر الدعوة السلفية عن نفسها في هذا السياق بأنها دعوة إصلاحية للمجتمع ونهضته العلمية، وأما أتباعها فهم تيار يتناقل العلم الشرعي ويدعو إلى العودة إلى الكتاب والسُنّة كما فهمهما السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ويستفيدون من مصادر التعبئة التقليدية والحديثة. وبتتبع نشأة الدعوة السلفية، نرى أنها اتخذت طابع الحركات المجتمعية، واستخدمت وسائل تعبئة متعددة كالمساجد والفضائيات الدينية لصوغ وعي الفرد والمجتمع، وذلك بالتركيز على تعاليم الدين والعبادات وغيرها وبعض الأنشطة الاجتماعية من دون تسخير هذه الوسائل في التعبئة السياسية، على العكس من جماعة الإخوان التي تتميز بتوجهات تجاه الدولة من خلال المجتمع؛ إذ ترى الجماعة أنّ التغيير يجب أن يكون عبر القاعدة الشعبية، ما سيفضي - بحسب

(10) انظر: Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge Cultural Social Studies (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 202-204.

رأيها - بالضرورة إلى تغيير الدولة. كما ترى الجماعة أنّ مشـــاركتها في بعض منابر الدولة، كالبرلمان، جـــاءت لتزيد من فضاءاتهـــا الموجهة تجاه المجتمع أساسًا.

يأتـــي دور الفاعلين السياســـيين في صـــوغ مفهوم الدولـــة والأمة ضمن اتجاهين: **الأول** هـــو الانخراط في عملية بناء الدولـــة ذاتيًا ضمن عملية تنموية اجتماعية وسياســـية، وقد تُجرى هذه العملية قسرًا أو سلميًّا أو كليهما، وتؤدي الدولة دورًا في خلق الثقافة السياســـية والديمقراطية للمجتمع. وأما **الثاني** فبناء الدولة، وهو هدف سياســـي يتحكم به الفاعلون السياسيون الممسكون بالنظام السياسي بغية تحقيق مصالحهم وتعزيز سلطتهم، وهو الهدف نفسه الذي يسعى إليه خصومهم من خارج النظام[11]. وقد تكون الحالة الثانية أكثر ملاءمة للحالة المصرية، إذ كان مـــن نتائج ثورة 25 يناير أنّ رحل النظـــام دون انهيار الدولة. وهي ليســـت في إطار التكوين، حيـــث بقيت الدولة قائمـــة، من جيش وقضاء وجهاز إداري، لكنها أصبحت هدفًا للتنافس بيـــن موازين القوى المصرية التي ســـعت إلى نقل تصوراتها إليها كطريق لبناء الأمة وهويتهـــا. فالدولة هنا طريق لبناء الأمة، على العكس من الولايات المتحدة الأميركية مثلًا، وهي بلد استخدم مفهوم الأمة طريقًا لبناء الدولة، بعدما تكوّنت فيها الهوية الثقافية والقومية نتيجة نضوج الوعي الجمعي بالانتماء للوطن، ومن ثمّ أُنشئت الدولة ومؤسساتها بعد حروب الاستقلال[12].

على الرغم من أنّه قد يكون لحيادية الدولة إيجابية في عدم فرض نوع من الهيمنة أو الفعل القســـري في تحقيق الاندماج وما يترتب على ذلك من تغليب فئة على أخرى، فإنّ من سلبيات حياديتها هو ضعف دورها في تحقيق الاندماج والتفاعل مع الهويات المتنوعة وتحقيق الانســـجام بينهـــا، وللتخفيف من هذه السلبية يأتي دور المكوّنات الأربعة المتبقية التي ذكرها.ريتشارد مينش لتحقيق

---

(11) الخليل ومجيد، ص 78-79.

(12) صموئيل هتنغتون، من نحن؟ التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية، ترجمة حســـام الدين خضور (دمشق: دار الرأي للنشر، 2005)، ص 120-122.

الدمج وهي الفكرة الأســاس القائمــة على أفكار الثــورة وأهدافها في تحقيق العدالة والحرية والمساواة، والقواعد الدستورية التي ستؤدي في نهاية المطاف إلى استفتاء الشعب، والاعتراف المتبادل بين جميع الأطراف، وأفكار الشرعية المنبثقة من اختيارات الشــعب لممثليهم ضمن الأسس الديمقراطية. وهذا يعد تطورًا نوعيًا ومهمًا لدور الشــعوب في المشــاركة السياســية، ونقلة نوعية في الوعي السياســي المدني الذي يُعدّ من الضمانات المهمة لحماية الديمقراطية وتحقيقها، على العكس ممّا كان في النظام الســابق الذي شخصن الدولة على حساب المؤسســات وتحويل الشــعب إلى رعايا ليس لهم أي تأثير في صنع القرار السياسي.

إنّ من مسببات الاضطراب بين هذه المكونات الأربعة في الحالة المصرية هو أنّ العديد من التيارات الإسلامية، وغير الإسلامية، تتمسك بهوياتها الفرعية، لذا تصبــح الدولة أداة من أدوات الصــراع بين الــولاءات الفرعية والولاءات القومية. وبتطبيق نظرية فرصة الفضــاءات، نجد أنّ الهويات الخاصة للحركات الإسلامية وغير الإسلامية – التي تكوّنت أيام الحرمان من المشاركة السياسية – بنت وكوّنت في ذاتها تعريف «الأنا والآخر» ضمن ســياق تاريخي طويل. لكن بعد حصول الانفتاح السياســي بدأت هذه الحركات الخوض بهوياتها الثقافية الخاصة وتصوراتها تجاه الآخر في المجال العام. ففي الدعوة الســلفية حقّقت الهوية الثقافية الانســجام داخلها، وأوجدت حدودًا ذهنيةً فاصلةً بينها وبين من لا ينتمي إليها، وقد نجد أن هذه الحدود طبقت بصرامة في بعض الأحيان على الحركات الإســلامية الأخرى لإظهار التمايز عنها، ما أضعف الانتماء الثقافي المشــترك[13]. ويأتي هنا دور المخيال الجمعي للربــط بين التصورات الفكرية للحركة والواقع، فكلما كان هناك تطابق بينهما كان هناك قابلية للانتماء الثقافي المشترك، والعكس صحيح.

---

(13) للتعرف أكثر إلى مفهوم الهوية الثقافية يرجى الاطلاع على: دوني كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2002).

ثانيًا: الإخوان المسلمون ومؤشرات الاندماج

1 - المشاركة السياسية للإخوان والعلاقة مع الأحزاب الأخرى

تظهر مؤشرات الدمج في الممارسات الديمقراطية اعتبار الدمج والمشاركة السياسية من مظاهر التحول الديمقراطي وضروراته، خصوصًا في مرحلة ما بعد الثورة التي تجري عبر النظام السياسي والأحزاب السياسية. لكنّ الثقافة السياسية التي ترسّخت إبان الأنظمة التي سبقت ثورة 25 يناير ألقت بظلالها على الحياة السياسية الجديدة، فالأنظمة السابقة لم تنعم بحياة سياسية وحزبية ناضجة، بل تعرضت للتشويه والتطويع والمحاربة، وهذا ما ألقى بظلاله على علاقة الأحزاب والتيارات القديمة منها والجديدة بعد ثورة 25 يناير.

بعد ثورة 25 يناير أسس الإخوان المسلمون حزب الحرية والعدالة رسميًا في 6 حزيران/ يونيو 2011 لخوض الانتخابات البرلمانية. وفاز الحزب والتحالف الديمقراطي من أجل مصر بأغلبية كبيرة بنسبة 47 في المئة في الانتخابات البرلمانية 2012، ووصل عدد المقاعد التي فاز بها حزب الحرية والعدالة والتحالف الديمقراطي إلى 233 مقعدًا في مجلس الشعب. كما أُجريت انتخابات الرئاسة على مرحلتين، تنافس فيها عدد من المرشحين، فاز فيها محمد مرسي، مرشح الإخوان المسلمين، بنسبة 52.5 في المئة من الأصوات[14].

أقر الإخوان المسلمون بالتعددية الحزبية والمشاركة والتحالف السياسي. إذ سبق للجماعة أن تحالفت مع أحزاب مختلفة، فتحالفت مع حزب الوفد في عام 1984، وكان ذلك التحالف على 57 مقعدًا. لكن عندما رفض حزب الوفد التحالف مع الإخوان مرة أخرى في عام 1987، أقامت الجماعة تحالفًا مع حزبي العمل والأحرار، وحصلوا على 60 مقعدًا. وحرصت الجماعة على ضمان المشاركة النيابية والحفاظ على شرعيتها للتوصل إلى أهداف مرحلية ضمن رؤية الجماعة، وشهدت تلك الفترات

---

(14) انظر: <http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2012/06/120624_egypt_election_result.html>.

تقدم التيار الإسلامي وتراجع التيارين العلماني والقومي مع سيطرة الحزب الحاكم[15].

في عام 1995 قرر الإخوان خوض الانتخابات بترشيح 170 مرشحًا، خاضوا الانتخابات كأفراد مستقلين، في جو اتسم بمنافسة كبيرة للمرشحين المستقلين ورجال الأعمال، إذ بلغ عدد المرشحين ما يزيد على 4000 مرشح، في أجواء عصيبة بين الجماعة والنظام. وفازت الجماعة بمقعد واحد فقط في تلك الانتخابات، فيما سجلت انتخابات عام 2000 سابقة سياسية في البلاد، إذ أُجريت بإشراف القضاة، وأظهرت تراجع الحزب الوطني الحاكم وتصاعد شعبية التيار الإسلامي والمستقلين الذين شكّلوا القوة الثانية في البرلمان، فيما برز الإخوان قوة سياسية ثالثة بحصولهم على 17 مقعدًا بمجلس الشعب المصري. وخاضت الجماعة الانتخابات من دون عقد تحالف مع أي من القوى السياسية المصرية. وأبدت الجماعة نضجًا كبيرًا في تلك الانتخابات، إن بطريقة خوضها الانتخابات وتنظيم حملتها الانتخابية. وفي عام 2005 رشح الإخوان 160 مرشحًا كمستقلين، فاز منهم 88 مرشحًا بعضوية مجلس الشعب، أي 20 في المئة من مقاعد المجلس، فكانوا بذلك أكبر كتلة معارضة في مصر، في حين حصلت قوة المعارضة الأخرى مجتمعة على 12 مقعدًا، 6 منها للوفد ومقعدين للتجمع. وبالطبع استفاد الإخوان من التجربة البرلمانية، إذ كانت تلك التجربة تأكيدًا لشرعيتها الحزبية، ورشح عنها حصولها على ميزات العمل السياسي العلني، وتأكيد استحقاقها التمتع بالحريات السياسية والحريات العامة، إذ احتلت هذه المطالبات مساحات كبيرة من نشاط الإخوان البرلمانية.

مارست الأنظمة المتعاقبة في مصر سياسة المنع والتحجيم لمشاركة الإخوان في الحياة السياسية، ما دفع الجماعة إلى التوجه وبقوة إلى النقابات والهيئات العمالية والحركات الطلابية والتوجه إلى المجالات المدنية والعمل الاجتماعي والخيري، في مقابل ضعف الأحزاب الأخرى على مستوى العمل

---

(15) هالة مصطفى، النظام السياسي والمعارضة الإسلامية في مصر، كتاب المحروسة؛ 9 (القاهرة: مركز المحروسة، 1995)، ص 310.

الجماهيري والتنظيمـــي. ونجح الإخوان خلال التســعينيات من الفوز بمقاعد نقابتي الأطباء والمهندســين، إذ قــوي التنظيم وتغلل في مجــالات المجتمع اجتماعيًا ومهنيًــا، مقابل توســع مجال الإخــوان الجماهيــري والاجتماعي والخدماتي الذي اســتقطب طبقة العمال والمهنيين والشرائح التي تغلب عليها طابع المحافظة والتدين في ما يســمى حشدًا مجتمعيًا متصاعدًا (Upward Social Mobility).

أما بالنسبة إلى الحركات الطالبية الإسلامية التي أُسّست منذ نشأة الحركة فإنّها تنامت وتزايدت كذلك، حتى شهدت الجامعات المصرية سيطرة الجماعة على اتحاد مجالــس الطلبة، وكان لهــا دور كبير ومؤثر في تســيير الحوادث السياســية بالمشــاركة في المظاهرات والاحتجاجات والنشــاطات الطالبية. وفي مجال الخدمات شــهدت فترة التســعينيات والألفية زيادة مطردة في عدد الجمعيات والاتحادات التابعة للإخوان.

2 - الدمج الاجتماعي في رؤية الإخوان ومنهجهم

يعدّ الخطاب الحضاري الذي يطرح تصورات ورؤية الجماعة مســتمدًا من التجربة التاريخية والبنية الاجتماعية المصريــة بخصائصها وطبيعتها التي تعمل على إنتاج نموذج سياســي واجتماعي أصيــل ومتجدد في الوقت ذاته. ثمة فرضية تقول إن تطور الخطاب لدى الإخوان هــو تلبية لحاجات الحركة بحيث توازي فيه بين فكرها وفعلها بمنهــج تراكمي تدريجي يتلاءم ورؤيتها. إذ كان المطلوب تحقيق نظام سياســي يلبي رؤية أغلبية المجتمع، ولا شــك في أنّ عملية الإصلاح تحتاج إلى توافق مجتمعي واســع وتحالف وطني لبناء نظام سياسي جديد.

أقرّت جماعة الإخوان في قانونها الأساســي حرية الفكر والاعتقاد وحرية الأقليات والأجانب. كما أنشــأ الإخوان شــركات تدمج الطبقــة العاملة، مثل شركة المحاجر وشركة الغزل والنســيج وشركة الطباعة والنشر وغيرها، إضافة

إلى تخصيص بند في مجلة الإخــوان للطبقة العاملة. كما أوجدت الجماعة في نظامها قسمًا للبرّ لتقديم المساعدات الاجتماعية. ويسعى الإخوان لتحقيق ذلك بتعديل قانون الجمعيات، بحيث يسمح بإنشاء الجمعيات الأهلية بمجرد إخطار الجهات المسؤولة، وكذلك إنشاء نقابات مهنية لجميع الفئات المحرومة، مثل نقابة الأئمة والدعاة، إضافة إلى إلغاء قانــون النقابات العمالية الحالي، ووضع قانون جديد يســمح للنقابات العمالية بإدارة شؤونها بعيدًا من الحزب الحاكم، أو أي قوى أو تيار سياســي، والســماح للأفراد غير العامليــن بالحصول على عضويتها.

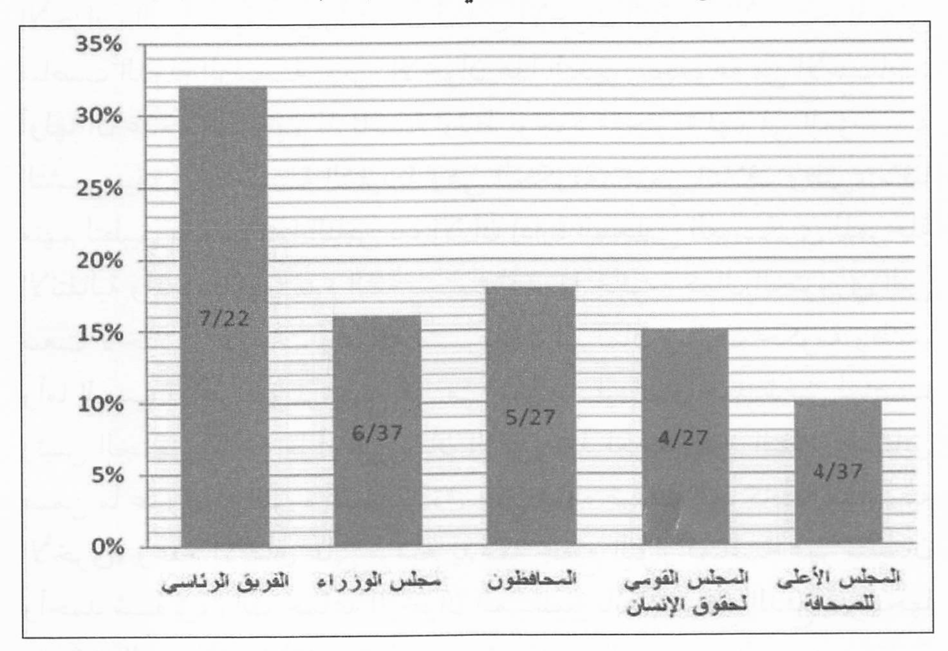
منذ ثورة 25 يناير بــدأ الإخوان يطرحون مبدأ «المشــاركة لا المغالبة» في خطابهم ومادتهــم الانتخابية. وادّعوا في البداية أنّهم لن يرشــحوا أيًّا من أعضائهم للرئاســة، إلا أنّ تغيير موقفهم لاقى استياءً عارمًا في معظم صفوف الأحزاب السياســية التي رأت بأنّ لــدى الإخوان النيّة في الاســتحواذ على مناصب الدولة الرئيســة. وبرر الإخوان هذا التغيير بمجموعة من الأســباب: أولها أنّ عدم ترشــحهم للرئاســة ارتبط بوجود «محترم» لهم في المؤسســة التشــريعية، والمؤسســة التنفيذية وهي الحكومة، ضمن ائتلاف وطني، سعيًا منهم لتطبيق ما وعــدوا الناس به، إلا أنّ إدارة المجلس العســكري للمرحلة الانتقالية ولّدت لديهم عدم الثقة بســبب دعمها حكومة كمال الجنزوري التي سعت لاختلاق الأزمات وعرقلة تشــريعات البرلمان وتأليف حكومة وطنية. وأما السبب الآخر فهو ترشّــح كل من عمر ســليمان وأحمد شفيق لمنصب رئيس الجمهورية[16]، ما أوحى بــأن الأمور تُعدّ لعودة رموز النظام الســابق ضمن ما عــرف «بالثورة المضــادّة». وفي ضوء ضعف الحركات السياســية الأخرى، وعدم الاتفاق على مرشح يدعمه جميع الثوار لمنافسة عمر سليمان وأحمد شــفيق، رأت جماعة الإخوان المسلمين بأنّها تستطيع الدفع بمرشحها وتحقيق الفوز لأنها الأكثــر تنظيمًا وحضورًا في المجتمــع المصري، مقارنة بباقي الأحزاب والتيارات الأخرى.

(16) مقابلة مع خيرت الشاطر في برنامج «لقاء اليوم» على قناة الجزيرة، 8/ 2/ 2012.

كما نفت الجماعة أنها تسعى إلى الاستحواذ على مؤسسات الدولة. وهنا يجب التفريق بين أمريـن: **الأول** قوة الوجود في البرلمان، وهو منوط بخيارات الشـعب، وفي من يضع ثقته فيه **والثاني** أنّ سـلوك الجماعـة، خصوصًا بعد انتخابات الرئاسـة، يبين أنّها لا تسعى إلى الاسـتحواذ على المناصب الإدارية والتنفيذية والجيش، أو كما يسـميها معارضوها «الأخونة». هذا عدا عن انعدام وجود الإخـوان من أيام الأنظمة السـابقة في السـفارات والجيـش والقضاء والجهاز الإداري. وتفيد الإحصاءات بعد فوز محمد مرسـي، مرشح الإخوان في انتخابات الرئاسة، أنّ نسبة وجود الإخوان في المناصب الإدارية والتنفيذية أقل بكثير من نسبة وجودهم في البرلمان، ويوضّح الشكل (19-1) ذلك.

الشكل (19 - 1)

نسبة تمثيل الإخوان المسلمين في المناصب الإدارية والتنفيذية



المصدر: موقع حزب الحرية والعدالة: <http://fj-p.com/>.

يأتي اتهام الإخوان بالاستحواذ على مؤسسات الدولة ونفي الإخوان ذلك في سـياق عدم وضوح الحد الفاصـل بين احترام حقـوق الأقليات من جهة،

وأفكار الشـــرعية من جهة أخرى، وهو أحد أركان تحقيق الاندماج التي ذكرها مينش. وعلى الرغم من وجود أخطـــاء ارتكبها الإخوان، خصوصًا في التكوين الأول للجنة التأسيسيـــية للدســـتور، فإنّ الأحزاب الأخرى خصوصًا العلمانية والليبراليـــة بالغت في الهجوم علـــى الإخوان، ولم تقرّ بالشـــرعية التي حصل عليها الإخوان عبـــر صناديق الاقتراع، كما لم تضع تصـــورات محددة لمفهوم مراعاة حقوق الأقليات والتوجهات السياســـية الأخرى. وظهر الاعتراض كأنّه اعتراض على رؤية الأغلبية في الشـــارع المصري وتوجهاتها، وخلط الأوراق بين «الأخونة» والدين، وهو شأن متكرس في الوجدان المصري من دون دوافع سياسية. وبذا تورطت هذه الأحزاب بما اتهمت به الآخرين، باعتبار أنها الممثل الوحيد للقيم المدنية الحديثة، وأنّ غيرها خارج هذا الإطار.

3 – النظام السياسي والدولة كما يراها الإخوان

يرى الإخوان، كما ورد في برنامجهم السياســـي لعام 2010، أنّ مسيرتهم السياسية منذ عام 1945 – عندما سجلت أول مبادرة للمشاركة الانتخابية التي اســـتُكملت في عام 1984 – وحتى 2010 مســـتمرة في السعي إلى الإصلاح والتغيير السلميين بانتهاج النضال الدســـتوري والقانوني. وارتكز البرنامج على ســـتة مبادئ: **أولًا**، إطلاق الحريـــات وحفظ حقوق الإنســـان، **ثانيًا**، تعديلات الدســـتور والقوانين، **ثالثًا**، الإصلاح القضائي، **رابعًا**، إصلاح نظام الانتخابات، **خامسًـــا**، رعاية حقوق المواطنة وصيانة الوحدة الوطنية، **سادسًا**، إصلاح نظام المجتمع المدني[17].

أما الدولة التي يتبناها برنامج الإخوان فهي دولة إســـلامية وطنية دستورية ديمقراطية حديثة، تقوم على مرجعية الشـــريعة الإســـلامية التي تنظم مختلف جوانب حياة المسلمين والمشاركين لهم في الوطن من غير المسلمين. وتنظمها نصوص قطعية الثبوت والدلالة، ومن ثم تترك التفاصيل للاجتهاد والتشريع بما

---

(17) يمكن الاطلاع على البرنامج الانتخابي لمرشـــحي الإخوان المسلمين لعام 2010، متوافر على الرابط: <http://www.egyptwindow.net/news_Details.aspx?News_ID=10125>.

يُلائم كل عصر ومختلف البيئات، وبما يحقق الحق والعدل والمصلحة، وهو الدور المنوط بالمجالس التشريعية على أن تكون المحكمة الدستورية العليا هي الرقيب على دستورية هذه التشريعات، مع الأخذ في الاعتبار أنّ من حقّ غير المسلمين التحاكم إلى شرائعهم في مجال بناء الأسرة والخصوصيات الدينية، كما أنّ هذه الدولة مسؤولة عن حماية حرية الاعتقاد والعبادة ودور العبادة لغير المسلمين، بالقدر نفسه الذي تحمي به الإسلام وشؤونه ومساجده[18].

أما في علاقة الإخوان مع النص الديني فيستند الإخوان إلى نصوص قطعية الثبوت في بعض القضايا العامة، خصوصًا ما يتعلق بالعقائد والعبادات وقضايا الحلال والحرام. وأما بالنسبة إلى موقفهم من الفقه فهم بخلاف السلفيين لا يعتمدون مذهبًا فقهيًا محددًا، بل يعتمدون على الخيارات الفقهية، ويعتبرون أن الفقه منتج مدني تأخذ منه ما تريد، وأنّ كل ما تناوله الفقه خاضع للنقاش والجدل.

أما عن النظام السياسي فيرى الإخوان أنّ النظام البرلماني الرئاسي هو الأكثر ملاءمة لمصر. ويقوم النظام على أساس الفصل المرن بين السلطات مع وجود تعاون بين السلطتين التنفيذية والتشريعية. ويوجد في هذا النظام رئيس دولة ورئيس وزراء، إضافة إلى البرلمان، والتوازن بين السلطات بوجود المساواة بين السلطتين وتبادل المعلومات والرقابة والتأثير والتعاون.

ثالثًا: الدعوة السلفية والاندماج الاجتماعي

لا تقف حدود الفعل الثوري عند إعادة تكوين النظام السياسي فحسب، بل تتجاوزه إلى إعادة صوغ العلاقات داخل فئات المجتمع. وتحتاج حدود هذه العلاقة إلى فترة من الزمن حتى تتبيّن ملامحها بسبب ما تشهده الساحة من ظهور فئات وأحزاب وضمور أخرى، ما سيلقي بظلاله على الاندماج داخل المجتمع. ويعدّ السلفيون جزءًا من هذه التوليفة الجديدة التي برزت

(18) <http://www.hurryh.com/Party_Program.aspx>.

بعد الثورة. فعلى الرغم من أنّهم تيـــار موجود منذ زمن، وضعتهم حداثتهم في المشاركة السياسية، والنتائج المتقدمة التي حصلوا عليها في الانتخابات، تحت زخم من الدراسة والتمحيص، ووضعت تأصيلاتهم الفقهية على الواجهة تحت مجهر التوظيف السياسي والاجتماعي، بعدما كانت تناقش في حدود الدروس الوعظية في حلقات المساجد، وفي وسائل الإعلام قبل الثورة.

1 - الدعوة السلفية بعد الثورة

يبدو أنّ مخزون الفتاوى الفقهية تجاه المشاركة السياسية ألقى بظلاله على الموقف تجاه المشاركة في الثورة، إذ عجزت رياح التغيير في العالم العربي التي بدأت في تونس وانتقلت إلى مصر عن إحداث تغييـــر في هذه الفتاوى، وبقيت جامدة في حالة انفصام عن المبررات السياســية لعدم المشـــاركة. فمع انتشـــار الدعوات للتظاهر يوم 25 كانون الثاني/ يناير 2011، رفضت الدعوة الســـلفية، على لســـان ياســـر برهامي، هذه المظاهرات، تغليبًا للمصلحـــة وتجنبًا للفتنة، مع عدم الرضا عن الظلـــم الذي أصاب الناس، خصوصًا تغييب شـــرع الله[19]. واســـتمر هذا الموقف حتى يوم جمعة الغضب في 28 من الشهر نفسه، ودعت إلى الإصلاح بإقامة الديـــن، وحذّرت من الفوضى من دون ذكر تنحي حســـني مبارك[20]. واستمرت الدعوة السلفية في موقفها هذا حتى 1 شباط/ فبراير 2011، إذ ركّزت في بيان لها على الدعوة للعفو عـــن المخطئين في الحوادث، وتحديد فترة انتقالية تعقبهـــا انتخابات، وتأكيد الهوية الإســـلامية للدولة[21]. ولم تتطرق للتظاهرات في مؤتمرهـــا الذي عُقد في 8 شـــباط/ فبراير 2011، والذي أكّدت

---

(19) ياســـر برهامي، «حكم المشـــاركة في ثورة 25 يناير التي دعا لها عدد من الناشـــطين على الإنترنت اقتداءً بثورة تونس»، موقع صوت الســـلف، 21/ 1/ 2011، متوافر على الرابط: <http://www. salafvoice.com/article.php?a=5115>.

(20) ياســـر برهامي، «التغيير الذي نريد.. إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم (خطبة مقترحة)»، موقع صوت الســـلف، 27/ 1/ 2011، متوافـــر على الرابـــط: <http://www.salafvoice.com/ article.php?a=5136>.

(21) «بيـــان الدعوة الســـلفية حـــول معالجة الموقـــف الراهـــن (3)»، موقع صوت الســـلف، 2/ 2/ 2011، متوافر على الرابط: <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5139>.

فيه الهوية الإسلامية للدولة، إضافة إلى إجراء إصلاحات في المؤسسات الأمنية والإعلامية وعدم تغييب الإسلاميين عنها. وعندما مدح محمد إسماعيل المقدم شباب الثورة، أصدر ياسر برهامي بيانًا نفى فيه تغيير موقف الدعوة السلفية تجاه المشاركة السياسية، وذكر «أننا لا يمكن أن نوقع لشباب الإنترنت في التظاهرات على بياض، فليس من حقهم تقرير مصير الأمة بل هم جزء منها»[22].

على الرغم من عدم مشاركة الدعوة السلفية في الثورة، فإنها كانت من أكبر التيارات السلفية حضورًا وتنظيمًا في الساحة. لكن في 21 آذار/ مارس 2011 قررت الدعوة السلفية في بيان لها الانخراط في العمل السياسي[23]، ودعت أبناءها إلى تأسيس حزب النور الذي أصبح ثاني أكبر الأحزاب الإسلامية الممثلة في مجلس الشعب. ولأنّه أول حزب سلفي بعد الثورة لم يقتصر مؤيدوه على أبناء الدعوة السلفية فحسب، بل امتد ليشمل أنصار السُنّة ومؤيديه القاهريين وجمهور كبير تكوّن في المساجد عبر سنين[24].

تنم النتيجة المفاجئة التي حققتها التيارات السلفية، خصوصًا حزب النور، في انتخابات مجلس الشعب عن وجود شعبية للحركة. كما ينم الأداء الانتخابي أيضًا عن وجود عمل تنظيمي منظّم، على الرغم من اعتراء الارتباك عملهم في بداية الثورة، ما انعكس على التصريحات التي أطلقها السلفيون. لكن سرعان ما تمكنوا من تدارك الأمر، ما دفعهم إلى أن يصبحوا أكثر تنظيمًا وأكثر حذرًا في ما يصرّحون به للرأي العام[25].

---

(22) ياسر برهامي، «حول ما فهمه البعض مِن كلام الشيخ «محمد إسماعيل» مِن تغير موقف الدعوة إلى تأييد المظاهرات والمشاركة فيها»، موقع أنا سلفي، 10/ 2/ 2011، متوافر على الرابط: <http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=24027>.

(23) خليل العناني، «دور الدين في «المجال العام» في مصر بعد ثورة 25 يناير،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 19/ 3/ 2012، متوافر على الرابط: <http://www.dohainstitute.org/file/pdfViewer/32fa59f3-758f-4169-8043-fe620b5a4fcf.pdf>.

(24) عمار فايد، «السلفيون في مصر: من شرعية الفتوى إلى شرعية الانتخاب،» مركز الجزيرة للدراسات، 16/ 7/ 2012، متوافر على الرابط: <http://studies.aljazeera.net/reports/2012/07/201271103413876925.html>.

(25) انظر: Jonathan Brown, «Salafis and Sufis in Egypt,» Carnegie Endowment for International Peace, 1/9/2011, Available at: <http://carnegieendowment.org/files/salafis_sufis.pdf >.

2 - الاندماج الاجتماعي في رؤية الدعوة السلفية ومنهجها

لم تكن الدعوة السلفية مع النظام ولم تكن معارضة له بالمفهوم التقليدي للمعارضة، إلا أنّها تتشابه في موقفها مع التيار السلفي الوهابي في موقفه تجاه الثورة طوال أيامها[26].

كان حضور الدين في الثورة هادئًا ومنسجمًا مع المزاج العام، ومن ثم تحوّل إلى حضور حركي هوياتي صاخب بعد الثورة، وكان من أسباب ذلك ظهور بعض الحركات الدينية كالتيار السلفي، التي استفادت من فرصة الانفتاح السياسي لتوسيع نفوذها ووجودها في الفضاء العام، معتمدة على التعبئة الأيديولوجية والتنظيمية، وما ترتّب على ذلك من حالة استقطاب حادّ لدور الدين في الحياة العامة المصرية[27].

بدا التيار السلفي مضطربًا في تكوين خطابه الجديد تجاه العديد من القضايا المستجدة بعد الثورة. إذ واجه صعوبة في تغيير بعض القضايا في خطابه لأسباب عدة، منها الاصطدام مع موروث كبير من أحكام سابقة تستند إلى نصوص دينية تجاه العديد من القضايا كالديمقراطية والتعددية السياسية، وكذلك قصر الفترة الزمنية لإحداث تكيف أيديولوجي سلس. وأثّر ذلك في الصعيد الداخلي للتيار السلفي، خصوصًا حزب النور، ومن أبرز هذه التأثيرات:

• ظهور خلاف بين السلفيين على المستوى القيادي، ضمن محورين: السلفيون التقليديون أو «المشايخ» الذين لهم منطقهم الديني في الحكم، وهم ملتزمون بمواقفهم القديمة تجاه القضايا السياسية؛ والسلفيون السياسيون الذين يسعون إلى بلورة خطاب سياسي أكثر براغماتية. ففي حين يؤكد ياسر برهامي ضمن قرار فقهي بأنّ المسلمين فحسب يشغلون المناصب المتعلقة بمقاصد

---

(26) حسام تمام، «ماذا يريد السلفيون بالثورة؟» الشروق، 5/ 3/ 2011، متوافر على الرابط:
<http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?id=fb835144-b489-48de-a48b-c6aa62f1b6f8>.

(27) <http://www.dohainstitute.org/file/pdfViewer/32fa59f3-758f-4169-8043-fe620b5a4fcf.pdf >.

الدولة الإسلامية، ما جعل البعض يعتقد أنّ السلفيين يتجهون نحو دولة دينية ثيوقراطية كما في إيران، وهذا ما نفاه الناطق باسم حزب النور، نادر بكار[28]. كما لم يمانع عماد عبد الغفور، رئيس حزب النور السلفي، من دخول ليبراليين ومسيحيين إلى قائمة الانتخابات السلفية ضمن شروط الموافقة على برنامج الحزب، وهو مع دولة مدنية بمعنى دولة عصرية، دولة مؤسسات وحقوق، لكن مع رفضه معنى الدولة المدنية اللادينية، بمعنى دولة لا تطبق الشريعة الإسلامية[29].

• ظهور ملامح عجز وارتباك في الشارع السلفي، وهذا انعكاس للارتباك الحاصل بين مكونات الخطاب السلفي السياسية والفقهية (الأيديولوجية)، حيث إنّ التغيير في الخطاب السياسي كان متسارعًا ومبهمًا وغير مفسَّر في بعض الأحيان للقاعدة السلفية لسببين: **الأول** حالة الانفصام وعدم الانسجام بين المكوّنين، والثاني الذهنية التي ترتبت على القواعد السلفية الفقهية الصارمة، والتي لا يمكنها أن تتواءم مع خطاب سياسي براغماتي سريع التحول.

إنّ مشاركة السلفيين في العملية السياسية جعلتهم – بين التزاماتهم الفقهية السابقة والالتزام بالديمقراطية التي اختلفوا مع معاييرها كثيرًا، والوقوع تحت وطأة التكتيكات للمحافظة على جسم التيار السلفي من الانقسامات، والحصول على أكبر الأصوات في الانتخابات – يواجهون صعوبات أيديولوجية خلقت منطقة رمادية غامضة بين ما هو ديني وما هو سياسي[30]. إذ كان لديهم قبل الثورة خطاب ذو بعد واحد، البعد الديني (الأيديولوجي)، لكن بعد الثورة وُجِد بعد آخر، البعد السياسي الذي رُبط بالأول بعلاقة مبهمة، بل وغير منسجمة أحيانًا. ولا يعود السبب إلى حداثة مشاركتهم السياسية فحسب،

---

(28) <http://www.youtube.com/watch?v=4NXN_liUPUM>.

(29) مقابلة مع عماد عبد الغفور، برنامج «بلا حدود» الجزيرة، 4/ 1/ 2012، <http://www.youtube.com/watch?v=aLxlln2woz8 >.

(30) مارينا أوتاوي وعمرو حمزاوي، «الإسلاميون في السياسة: ديناميكيات المشاركة»، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 1/ 12/ 2008: <http://www.carnegieendowment.org/files/Islamists_in_Politics_Arabic.pdf>.

وإنما إلى الاصطـــدام أيضًا بمخزون فقهي كبّل الخطاب السياســـي، والعكس صحيح.

بخلاف الكثيـــر من الحـــركات التي يســـتغرق تحوّل منهجهـــا الخطابي والسياســـي وانتقاله وقتًا وزمنًا وتدرجًا في بعض الأحيـــان، كجماعة الإخوان المســـلمين التي انســـجمت مواقفها الأيديولوجية بعد الثورة مع ما كانت عليه قبل الثورة تجاه الديمقراطية إلى حد ما، فإنّ ذلك لم يســـم التيار الســـلفي في مصر، فالانتقال كان طارئًا وسريعًا. ولم يكن تكيّف الخطاب مع مرحلة ما بعد الثورة هو التحدي الوحيد الذي واجه السلفيين، وإنما واجهتهم معضلة معالجة المواقف الفقهية الســـابقة من المشـــاركة السياســـية. وفي محاولة منها لتجاوز معضلة الســـيطرة الأيديولوجية والفقهية على القرار السياســـي، أنشأت الدعوة السلفية حزبًا سياســـيًا، لخوض غمار السياســـة ببراغماتية أكثر من المرجعات الدينية، لكن من دون تجاوز بعض الخطوط الدينيـــة الحمراء، على الرغم من تبريرهم بأنّهم كانوا عازفين عن المشاركة السياسية، وليس عن السياسة.

بعد ثورة 25 يناير وقرار السلفيين المشاركة في انتخابات مجلسي الشعب والشورى بعد عزوفهم عن ذلك من قبل، أصبح السلفيون أمام استحقاق تقديم تصورات وإجابات لرؤيتهم الشكل المســـتقبلي لمصر، ابتداء من شكل الدولة وطبيعة الحكم فيها وانتهاء بتفاصيل الحيـــاة الاجتماعية، والخروج من أحادية الخطاب المتمثل بالخطاب الدعـــوي الوعظي أو الديني لبحث تطور في الفكر السياسي الإســـلامي ليقترب من الديمقراطية أو للمزج بينهما، فهم بحاجة إلى خطاب يتجاوز المعنى الكلاســـيكي للديمقراطية القائم علـــى حكم الأغلبية، والذي يؤدي بدوره، مع مرور الزمن، إلى ســـيطرة ثقافة سياسية إقصائية يقصي العديد من التيارات والأحزاب السياسية، ويقوض فرص الاندماج الاجتماعي.

3 - المشاركة السياسية للدعوة السلفية والعلاقة مع الأحزاب الأخرى

كان الاســـتقطاب الإســـلامي العلماني موجودًا قبل الثـــورة، وكان النظام السابق حاضنًا له بتسخير المؤسسات الإعلامية والثقافية للعلمانيين المتطرفين

وإقصاء الإسـلاميين من المجال العام، ليندفع الإسـلاميون إلى الانتشـار في المجتمع بوسـاطة المسـاجد والجمعيات الخيرية والبنى التحتيـة المختلفة، ويأخذ الاستقطاب مداه في مشهد انحياز مؤسسات الدولة وتحالفها مع النخب العلمانية التي اتهمها الإسـلاميون بأنّها من دون تنظيم ووجود في الشارع[31]. لكن بعد سـقوط النظام، أصبح الطرفـان في مواجهة مباشـرة بدأت تتصاعد في معركة الاسـتفتاء على التعديلات الدسـتورية، وبدلًا من أن يدور الخلاف حول السياسـات والبرامج، أصبح يدور حول هوية الدولة، ثم خرج الخلاف من نطاق النخب السياسـية إلى الشـارع، ولم تقتصر دعوات بعض الأحزاب الليبرالية والعلمانية على فصل الدين عـن الدولة، أو الدعوة إلى مدنية الدولة، وهذا ما وافقت عليه بعض الحركات الإسـلامية، بل امتدت لفصل الدين عن المجتمع[32].

حمل الليبراليون والعلمانيون على الإسـلاميين عمومًا، وعلى السـلفيين خصوصًا، وذلك منذ اللحظات الأولى بعد سـقوط مبارك والدعوة إلى إجراء استفتاء على الدسـتور. وهناك من يرى أنّ الهجوم كان سببه في البداية التغطية على الضعف التنظيمي لليبراليين والعلمانيين. وعلى الرغم من أنّ الصناديق هي التي أفرزت الإسلاميين، اتُّهم الليبراليون والعلمانيون «بالتكويش» على سلطات الدولة، تمهيدًا لتحويل الدولة إلى دولة دينية، ومن ثم شهدنا في وسائل الإعلام هجومًا وصل إلى حد نفي الآخر وتخوينه في بعض الأحيان.

زاد موقف الدعوة السـلفية من الأحزاب الليبرالية والعلمانية، من شـدة الاسـتقطاب، إذ كان بعضًا من تبريراتهم للمشاركة السياسية بعد امتناعهم عنها هو عدم ترك المجال للذين لا يدعون إلى تطبيق الشـريعة، ولحماية الدسـتور منهم. وحدد ياسـر برهامي أسـاس التعامل مع الأحزاب الأخرى على مدى موافقتهم على تطبيق الشـريعة، ولم يختلف موقف الدعوة السلفية عن موقف

---

(31) أحمد طه، «الإسـلاميون والعلمانيون في مصر... هل إلى توافقٍ من سبيل؟» مركز الجزيرة للدراسات، 28/ 7/ 2011، <http://studies.aljazeera.net/issues/2011/2011921164622125137.htm>.

(32) طه، «الإسلاميون والعلمانيون في مصر».

حزب النور؛ فالأخير وعلى لســان رئيســه عماد عبد الغفور لم يمانع من إقامة تحالفات مع الأحزاب الأخرى، لكن بشــرطين: التوحّد في الهدف، والتوحّد في الطريق إلى الهدف، وهذا معناه أنّ البون شاســع من الناحية النظرية لإقامة تحالفات حقيقية بين حزب النور والأحزاب غير الإسلامية الأخرى.

رابعًا: المرأة والأقباط: أسئلة الدمج والمشاركة فكرًا وتطبيقًا لدى الإخوان والدعوة السلفية

تكفل شــروط التحول الديمقراطي نجاح عملية دمج الهويات والأقليات والتمايزات الثقافية، وهي بحسب شومبيتر: جودة النخبة وقدرة النظام السياسي على توجيه المؤسســة البيروقراطية، والتعامل بروح سلمية ومرونة بين السلطة والجماهير وتفويضهــا بفاعلية في العمل السياســي والاجتماعي. وبحســب ريمون أرون فتح المجال أمام الشــعب للمشــاركة من دون ضوابط، إذ يقترح بدلًا من ديمقراطية حكم الشــعب، حكــم يعتمد على الشــعب للوصول إلى ديمقراطية أكثر فاعلية[33]؛ إذ إنّ فاعلية النظام السياســي تبرز بقوة المشــاركة المجتمعية ودور الجماهير في الاختيار والمساءلة. وهذا ما نبحث في تطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين والدعوة السلفية في ملفيّ المرأة والأقباط.

1- المرأة المصرية: قوة في الميدان وضعف في البرلمان

لم يتلاءم تمثيل المرأة في مجلسي الشــعب والشورى المصريين مع قوة حضورها في الثورة ومشاركتها. إذ شــاركت المرأة بزخم في الثورة وفاعلياتها المختلفة؛ ونزلت النساء إلى الميادين مع أطفالهن ورجالهن، ومكثن في ميدان التحرير، وشاركن بالمسيرات والهتافات وفي الفاعليات كافة. واعتمدت حركة الإخوان على النساء في الحشــد والتنظيم والفاعليات الاحتجاجية، فضلًا عن الدور الذي كانت تقوم به على صعيد الجمعيات والمؤسســات والمســاجد.

(33) لاري دايمونــد، مصــادر الديمقراطية: ثقافة الجمــوع أم دور النخبة، ترجمة ســمية عبود ([بيروت]: دار الساقي، 1994)، ص 220.

وتاريخيًا، بلغت نسـبة تمثيل المرأة في مجلس الشـورى 3.3 فـي المئة من إجمالي الأعضاء في عام 1980. وازدادت بنسبة ضعيفة في عام 1996، لتصل إلى 5.7 في المئة. واللافت أن هذه النسـبة أصبحت أقل بعد الثورة: 2.2 في المئة. وأما نسبة مشاركتها في مجلس الشعب فلم تتجاوز 2 في المئة، أي إحدى عشـرة نائبة، أربع منهن من الإخوان من أصل 76 مرشحة في قوائم الإخوان، على خلاف الأحزاب الليبرالية التي لوحـظ ضعف تمثيل المرأة على قوائمها. ويُعزى ضعف مشاركة المرأة إلى طبيعة المجتمع المصري الاجتماعية، إضافة إلى عدد من الأسـباب التي لها علاقة بالضعف المؤسسي الذي أنشأته الأنظمة الأوتوقراطية.

تشـير أدبيات جماعة الإخوان المسـلمين على اختلافهـا وتعددها أنها استضاءت بروح الإسلام التي حفظت حقوق المرأة الشخصية والمدنية وغيرها من الحقوق. لذا اعتنى الإخوان بالمرأة كونها الشق الثاني من المجتمع، فاهتموا بدمجها والاستفادة من دورها في الإصلاح، حتى إنّ الإمام حسن البنا، مؤسس الجماعة، أنشأ قسـمًا خاصًا بهنّ، وأولاه اهتمامًا بالغًا، وهو قسم «الأخوات»، إضافة إلى أنّه أخرج للمرأة رسـالة بعنوان «المرأة المسـلمة»، يحدد فيها أُطر حقوق المرأة المسلمة وواجباتها ودورها في إصلاح المجتمع[34].

أما بالنسـبة إلى تجارب المـرأة الانتخابيـة عند الإخوان المسـلمين، فشـاركت في انتخابات 2000 و2005 و2010؛ حيث كانت مشاركة جيهان الحلفاوي أول مرشحة إسـلامية للانتخابات المصرية في عام 2000 بمبادرة شـخصية منها، وعرضت الأمر علـى الجماعة، ووافقتها مـن دون إبداء أي تحفظ. وبعد ذلك، وفي انتخابات 2005، رشّـحت الجماعة مكارم الديري لخوض الانتخابات البرلمانية، وفي عام 2010 رشّـحت الجماعة 13 سيدة لخوض الانتخابات، ولـم يوفقن في الحصول علـى أي مقعد. وأما في عام 2011 فرشـح الإخوان 76 امرأة لخـوض أول انتخابات بعـد الثورة، كما

---

(34) للإطلاع على ميثاق الإخوان المسلمين، انظر: <http://www.ikhwanonline.com>.

ذكرنا، وكان من بينهن أصغر مرشح برلماني، بلغت 25 عامًا، فازت منهنّ أربع[35].

يرى الإخوان أنّ دخول المرأة المصرية التي تحمل المشروع الإسلامي للإنقاذ والإصلاح إلى ساحة العمل السياسي والاجتماعي مسألة ضرورية لتحقيق مقاصد الشرع والمحافظة على نقاء المجتمع وسموّ الحضارة، وهي في ذلك كالرجل. وهذا لا يتعارض مع دورها الأسري الذي يحرص الإخوان على تأكيد احترامه وتقديره، ويؤكدون دعم دور المرأة بصفتها زوجًا وأمًا ومنشئة أجيال وتهيئتها للقيام بهذا الدور. كما ينص برنامج الإخوان على بنود دمج المرأة[36].

قدم الإخوان وثيقة مهمة سميت بمبادرة الإصلاح في عام 2004، شملت عددًا من الأمور التي تخص النظام السياسي، واقتراحات إصلاح دستورية وقانونية، إضافة إلى ملفات أخرى كقضية المرأة؛ إذ أكّدت الوثيقة حق المرأة في المشاركة في انتخابات المجالس، وحقّها تولي الوظائف العامة، عدا الإمامة الكبرى وما في حكمها، وضرورة القضاء على الأمية المتفشية بين النساء، ولا سيما في الريف[37].

أما في الدعوة السلفية فيرى ياسر برهامي أنّه لا ضير من مشاركة المرأة ضمن صلاحيات المشاورة، إلا أنّ صلاحيات المجالس النيابية تعطي لأعضائها صلاحيات أكبر من صلاحيات الرئيس كالتشريع، وهذه من صلاحيات الولاية «المحرّمة شرعًا على المرأة وغير المسلمين»، لكن إذا أجبروا على إدخال المرأة في قوائمهم فهذا لدفع مفسدة كبرى بمفسدة أقل، وهي أن تدخل

---

(35) دلال باجس، «النساء الإسلاميات والربيع العربي: من ردة فعل إلى واقع جديد»، دراسة غير منشورة.

(36) <http://www.hurryh.com/Party_Program.aspx>.

(37) مبادرة الإصلاح الذي تقدم بها الإخوان في 3/ 3/ 2004. <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/a7d9e130-0f09-4b77-bbb0-ee07dd61afd3>.

امرأة مسلمة تنصر الشـريعة أفضل من ترك المجال للذين لا يدعون إلى تطبيق الشريعة[38].

ركّز حزب النـور في برنامجه علـى حقوق المـرأة الاجتماعية والدعوة بمساواتها بالرجل، مذكرًا ببعض المشاكل التي تعانيها كالعنف والفقر والتمييز الوظيفي، إلا أنّ هناك غيابًا في توضيح دور المرأة في الحياة السياسية والتحول الديمقراطي[39]. وعلـى الرغم من موقفهم من المشـاركة السياسـية للمرأة، أرغمتهـم القوانين الانتخابيـة على إدراج النسـاء على قوائمهـم، وأُدرجت مرشحات عن حزب النور في نهاية القوائم، وهذا ما يفسر عدم فوز إحداهنّ.

إنّ من أهم اعتبارات الدولة المدنية الحديثة هو قدرة التنظيم المؤسسـي الذي يدمج المرأة بصورة تتعادل مع عددها إلى إجمالي عدد السـكان، إضافة إلى مؤسسات المجتمع المدني التي تملك التأثير في الشرائح المجتمعية تدريبًا وتأهيلًا للقيام بترشـيح المرأة وانتخابها وتدريبها، لتكـون كادرًا مؤهلًا قادرًا على تحمّل أعباء ومسؤوليات حسّاسـة في مؤسسات الدولة والهياكل الحزبية والمؤسسات المدنية.

2 - الأقباط: دعم للدمج والتمايز الهوياتي أم تسويق للحركة

يعدّ ملف الأقباط من الملفات ذات الحضور في التاريخ المصري القديم والحديث، ومن أحد أهم عوامل الاسـتقرار وتحقيق الانسجام والاندماج في مصـر، خصوصًا بعد الثورة[40]، وهـي من الملفات المعقدة والحسّاسـة التي تنتظـر طريقة أفضل في التعامل ممـا كان في النظام السـابق، فعلى الرغم من

---

(38) <http://ar.islamway.com/lesson/111290>.

(39) برنامج المجال الاجتماعي لحـزب النـور: <http://www.alnourparty.com/page/program_social>.

(40) لمزيد من المعلومات في شـأن الملف القبطي في مصر انظر: أميمة عبد اللطيف [وآخ.]، «هل يصح الحديث عن ملف قبطي في مصر؟» إشـراف عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (نيسـان/ أبريل 2011)، متوافر على الرابط: <http://www.dohainstitute.org/file/pdfViewer/acc5cb82-232b-4045-b3b5-ca3b4e3a0c49.pdf>.

صورة التلاحم التـــي ظهرت في ثورة 25 يناير بين المســـلمين والأقباط، حين اتفـــق الثوّار على نبذ الطائفيـــة وأنّ الحرية هي مطلب الجميـــع، إلا أن الملف القبطي سرعان ما باغت الساحة المصرية بإلحاح بعد الثورة.

يُعدّ نموذج محمد علي باشـــا في منتصف القرن التاســـع عشر لبناء دولة مصرية حديثة أقرب إلى مفهوم الدولة الأمة الذي أشـــرنا إليه في تفعيل عملية الدمج المجتمعي ودعم التمايـــز الثقافي، ومنه على صعيـــد الأقباط؛ إذ قضى محمد علي على مظاهر التمييـــز التي كان يتعرض لها الأقبـــاط، وألغى القيود التي فرضت عليهم، كما أفسح المجال أمام بناء الكنائس وترميمها، إضافة إلى ممارســـة تطبيقية لمفهوم المواطنة بفتح المجال أمام مشاركة الأقباط في سلك القضاء والجيش واعتلاء مناصب رفيعة في الدولة، كما خُصّصت صفوف لهم في الأزهر[41]. وهذا مؤشر إلى انتقال معاملتهم من أقلية إلى مواطنين.

إنّ العلاقة التـــي تربط الإخوان بالأقباط، بحســـب فكـــر الجماعة، ذات منطلق عقائدي؛ على أســـاس حســـن معاشـــرة الأقباط، طبقًا للقاعدة الشرعية «لهم ما لنا وعليهم مـــا علينا»[42] التي تجلّت في مظاهر عـــدة، لعل من أهمها إفســـاح المجال أمام أقباط للفوز في دوائرهم عبر التاريخ السياســـي لمشاركة الإخوان؛ فمنذ الأربعينيات من القرن العشـــرين قامت الجماعة بدعم المرشح القبطي لويس فانو. كما رشّـــحت الجماعة على قائمة التحالف الإســـلامي في عام 1987 النائب القبطي جمال أســـعد عبد الملاك ليكـــون أول نائب قبطي بعد عودة التعددية الحزبية فـــي مصر، وقامت بإخلاء دوائر لبعضهم كما حدث حينما أخلت الجماعة دائرة الوايلي للمرشـــح القبطي منيـــر فخري عبد النور، ودائرة غربال في محافظة الإســـكندرية للمرشـــح ماهر خلة فـــي عام 2005. واتخذ المرشد الســـابق للإخوان المسلمين محمد مهدي عاكف قبطيًا مستشارًا له، كما كان بعض المســـيحيين يدفع اشتراكات ثابتة لشُعب الإخوان تعبيرًا عن

---

(41) طارق البشـــري، المســـلمون والأقباط في إطار الجماعـــة الوطنية (القاهـــرة: دار الوحدة للطباعة والنشر، 1980)، ص 14-20.

(42) <http://www.ikhwanwiki.com/index.php>.

تأييده للإخوان. واستمر تجلي مظاهر المشاركة بين الإخوان والأقباط بعد ثورة 25 يناير؛ إذ شارك الأقباط في إنشــاء الهيئة التأسيسية لحزب الحرية والعدالة، كما عُيّن المفكــر القبطي رفيق الحبيــب نائبًا لرئيس الحزب. وأكد المرشــد العام للإخوان المســلمين محمد بديع أنّ هذا الحزب نموذج راقٍ في الممارسة السياســية المصرية في تجليات ما بعد الثورة. وفي تصريح المرشح الإخواني رأفت حامد في مؤتمر صحفي حضره عشــية الانتخابات قال: «إحنا ما نزّلناش الأقباط على قوائمنا عشــان نحصل على أصواتهم، لكننا فعلنا ذلك لأننا نؤمن بأنه واجب شرعي»[43].

عمل حزب الحرية والعدالة على تكثيف مشاوراته من أجل عقد تحالفات مع عدد من القــوى القبطية فــي الانتخابات البرلمانية الأخيرة، وأشــار ناجي نجيب ميخائيل، وهو عضو الهيئة العليا لحزب الحريــة والعدالة عن الأقباط، أنّ الحزب عقد اجتماعًا مع الكنيسة الأرثوذكســية برئاسة القس باستي عضو المجمع المقدس والقس بيغول، وعدد من الرموز القبطية بشــأن ترشيح بعض من أفرادها على قوائــم حزب الحرية والعدالة. وأوضح أن الكنيســة هي التي رفضت مشاركتها في تحالفات، على الرغم من موافقة الحزب على ترشيح أكثر من 70 قبطيًا على قوائمه[44].

يرى الرئيس المصري [الســابق] محمد مرسي أنّ الشريعة الإسلامية تمنع الخروج عن ســياق العلاقة بالأقباط وتقيّدها، إذ لهم حقوق وعليهم واجبات، وأســاس التعامل معهم هي المواطنة، كما أنّهم أحرار في بناء كنائسهم قانونيًا، وليس للرئيس تحديد أمر البناء لأنّ الأمر يعود لمؤسسة ذات اختصاص قانوني، وعيّن مرسي مستشارين قبطيين، هما سمير مرقص ورفيق حبيب.

أمــا برنامج الإخوان لعــام 2010 فأكــد تحقيق الحقوق كلهــا للأقباط والمســاواة القانونية الكاملة لهم كمواطنين مصريين مــع الاحتفاظ بحقهم في

(43) <http://www.muslm.net/vb/showthread.php?459675>.

(44) <http://digital.ahram.org.eg/Policy.aspx?Serial=1013880>.

الاحتكام لشريعتهم السماوية في ما يتعلق بأمورهم الشخصية والعائلية[45]. كما يشمل هذا البرنامج بنودًا خصوصًا مثل نقل ترخيص إقامة الكنائس ودور العبادة من سلطة مؤسسة الرئاسة إلى جهاز التخطيط العمراني، ما يحمي حقوقهم من الاستغلال السياسي في الدولة.

تتكوّن العلاقة بين السلفيين والأقباط بعد الثورة بفعل الطرفين، وبفعل ما ترسب فيها من فترة النظام السابق، وكما أنّ للأقباط بعض المواقف التي لاقت الانتقاد والاستياء من السلفيين، فإنّ السلفيين أيضًا لم يواجهوا ذلك بمواقف مطمئنة للأقباط، بل صدرت عنهم تصريحات أثارت القلق والمخاوف من مشاركتهم السياسية، حيث ألقت بعض الأحكام الفقهية لدى السلفيين بظلالها على رؤيتهم وتوجهاتهم تجاه الأقباط، وزادت من الفجوة القائمة بينهم. فلن تُعطِ الكثير من الفتاوى أي اعتبار للتاريخ والعيش المشترك، وأشعرت الأقباط بأنّهم سوف يكونون مواطنين من الدرجة الثانية، فالدعوة السلفية تميل إلى تأييد نظام الذمة الفقهي الذي كان يطبق في الخلافة الإسلامية، والذي لا يطلب من المسيحيين واليهود الذين يعيشون في كنف الخلافة الإسلامية تأدية الخدمة العسكرية، بينما يتمتعون بالحماية. وكما أنّ هناك زكاة تُفرض على المسلمين، فإنّ هناك جزية تفرض على الأقباط. ومن هذه الفتاوى بأنّه لا يجوز بدء غير المسلمين بالسلام، ولا القول لهم «أهلًا وسهلًا» لأنّ في ذلك تعظيم لهم. ويعتبر السلفيون الأقباط «كفّارًا»؛ ففي مقابلة تلفزيونية مع ياسر برهامي تحدث أنّه لا مناص من اعتبارهم كفّارًا، على الرغم من أنّه حاول التخفيف من مخاوف الأقباط بأنّ اعتبارهم كفّارًا لا يتنافى مع أنّهم يجب أن يُعاملوا بالحسنى. وأثار ذلك استياء الأقباط، حيث اعتبر المفكر القبطي كمال زاخر أنّ هذه الفتاوى تمثل عودة إلى زمن الإرهاب، وأنّ مروّجو هذه الفتاوى لا يصلحون لحكم مجتمع متعدد الأديان.

واجهت فتاوى السلفيين التي تناولت الأقباط انتقاد الأزهر والعديد

---

(45) <http://www.hurryh.com/Party_Program.aspx>.

من المفكرين، مثل محمد سليم العوا الذي انتقد الفتاوى التي تتعلق بولاية غير المسلمين، واعتبر أنّ الأدلة التي استُشهد بها في هذا الصدد بحاجة إلى إعادة نظر[46]. كما وصف فهمي هويدي هذه الفتاوى بـ «الفتاوى المفخخة» التي تسيء إلى الإسلام، والتي لا تُعنى بمقاصد الشريعة التي تحقق العدل والمساواة[47].

كما يدعو حزب النور في برنامجه إلى حرية الأقباط ضمن ما كفلته الشريعة الإسلامية كمصدر رئيس للتشريع، وأن تتم معالجة أحوالهم الشخصية وقانون الأسرة بالاحتكام إلى ديانتهم، وبقية الأمور تتبع للقانون المصري الذي يطبق على الجميع[48]. وعلى الرغم من أنّ دعوات تطبيق الشريعة فضفاضة، فإنّ تأويلات منظري الدعوة السلفية لها تدعو إلى رفض إشراك المسيحيين في قوائمهم بحجة أنّ المسلمين فحسب هم من يشغل المناصب «المتعلقة بمقاصد الدولة المسلمة». وذلك على العكس من بعض القيادات الذين لا يمانعون بإشراكهم، مثل عماد عبد الغفور. وتتعارض هذه التأويلات مع المواطنة المتساوية الداعية إلى التعامل مع الأقباط بوصفهم جزءًا أصيلًا من المجتمع المصري، التي تضمن مشاركتهم في الدولة وإشراكهم كغيرهم في تقاسم السلطة والموارد، وتجنبهم الحرمان والوقوع في الاستسلام لرغبات الأكثرية.

الخلاصة والنتائج

إنّ ما حققته الثورة من انفتاح في فضاءات متعددة دفع بفاعلين جدد على الساحة المصرية، وكان من أبرزهم الحركات الإسلامية التي انتقلت بخطابها وأيديولوجيتها من ضيق الفضاءات إلى أوسعها، ومن بنى التنظيم إلى بنى الدولة، ومن مطالِبين بالاندماج، إلى مطالَبين بالاندماج. واتخذت الدراسة

(46) <http://www.youtube.com/watch?v=klNwpyKI_qg>.

(47) فهمي هويدي، «فتاوى مفخخة»، نافذة مصر، 9/ 1/ 2012، على الرابط: <http://www.egyptwindow.net/Article_Details.aspx?Kind=5&News_ID=16389>.

(48) الثقافة والهوية في برنامج حزب النور: http://www.alnourparty.com/page/program_culture >.

جماعة الإخوان المسلمين والدعوة السلفية كدراسة حالة بوصفهما أكبر الفاعلين الإسلاميين بعد ثورة 25 يناير.

تفاوتت قدرات الحركتين على استخدام فرصة الفضاءات المتاحة بعد الثورة، وكذلك تفاوتت قدراتهم على تطوير خطابهم السياسي ورؤيتهم الأيديولوجية الدينية تجاه الدولة والمجتمع، ما انعكس على صيغة التحول في أهداف الحركتين وتكتيكاتهما كجهات فاعلة في التغيير الاجتماعي، وظهر تباين في مكونات بنية الخطاب الديني لدى الحركتين أثّر في تطور خطابهما السياسي وفي تحديد التقارب والتصالح مع التعريفات المدنية المساهمة في عملية الاندماج الاجتماعي.

تعتمد الدعوة السلفية على تأويلات معينة للنصوص والتعاليم الدينية من القرآن والسُنّة، وهذه التأويلات لا تحمل صيغة الفرض والإجبار بالمعنى الراديكالي، إلا أنّ مآل تطبيقها سيفرض ما سمّاه عزمي بشارة «نظامًا هرميًا معطى كشأن مقدس»[49]، وبهذا تصطدم بأمرين: الأول الذين يخالفونها في تأويل النصوص الدينية المتعلقة بموضوع «الولاية»، فهي لا تحظى بالقبول من مؤسسة الأزهر وبعض الحركات والشخصيات الإسلامية، وثانيًا أنّ الثورة نزعت القداسة عن النظام السياسي والاجتماعي القائم، لهذا ثارت عليه، وافترضت من الناس أن يحددوا مصائرهم في إطار دولة وطنية حتى لو صاغوا ذلك دينيًا[50].

إنّ موقف الدعوة السلفية من الديمقراطية، وهي قبول آلياتها ورفض فلسفتها، جعلت من الديمقراطية موضوعًا للتنافس بدلًا من أن تكون سقفًا للتنافس، ما خلق حالة جدل في شأن مسلّمات مفهوم الديمقراطية بدلًا من أن ينصبَّ الجهد على النقاش في شأن كيفية التحول الديمقراطي بناء على

(49) عزمي بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011، ص 29، <http://www.dohainstitute.org/release/6a25f83f-63b9-4807-8834-791d4a793d90>.

(50) تجنبًا لتعدد المرجعيات الدينية في مصر، اتفق أعضاء الجمعية التأسيسية للدستور على اعتبار الأزهر المرجعية الإسلامية الوحيدة: <http://www.almasryalyoum.com/node/981846>.

خصوصية مصر. ومن شأن ذلك أن ينعكس على موقف الدعوة السلفية من دور الدولة في تنظيم الحريات ومشاركة المواطن فيها، والتعارض مع مفهوم المساواة والذي جرى تعريفها في علم الاجتماع المعاصر على أنّها «اندماج الناس في مجتمعهم على أصعدة: الإنتاج والاستهلاك والعمل السياسي والتفاعل الاجتماعي. واللامساواة هي الاستبعاد أو الحرمان أو الإقصاء عن هذه المشاركة»[51]. ويختلف هذا عن جماعة الإخوان المسلمين التي أسعفتها تجربتها السياسية أيام الأنظمة السابقة في جسر الهوّة قدر الإمكان مع ما هو ديني وما هو مدني، ليتحقق أكبر قدر من الانسجام في خطابها.

يعتبر مفهوم «الولاية» من أهم المرتكزات الفقهية التي أحدثت فرقًا بين الحركتين، فثمة تحفظ كبير عند الدعوة السلفية على إشراك المرأة في العمل السياسي، لكنها مضطرة إلى الالتزام به بسبب قانون الانتخابات، وهو المصطلح نفسه الذي ساهم في بناء التصور لصيغة العلاقة مع الأقباط والأحزاب غير الإسلامية ضمن إطار الدولة والمجتمع. وهذا يختلف عن المرونة التي أبداها الإخوان تجاه المكونات السابقة، وأخذت الأحكام الفقهية لديهم طابعًا مدنيًا، ما سهل التقارب مع المفاهيم المدنية للتحول الديمقراطي والاندماج الاجتماعي.

يبقى المجال مفتوحًا لدراسة الاندماج الاجتماعي وتقويمه في مصر وأثر ذلك في التحول الديمقراطي، والدور الذي تؤديه الحركات الاسلامية في ذلك، ومدى قدرتها على المساهمة في خلق هوية جامعة لجميع المصريين، يتحقق بها مفهوم الدولة والأمة، وكذلك لدراسة التحولات الفكرية لهذه الحركات ومدى مواءمتها لمتطلبات المرحلة.

---

(51) جون هيلز [وآخ.]، الاستبعاد الاجتماعي، ترجمة محمد الجوهري، سلسلة عالم المعرفة؛ 344 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007)، ص 9.

المراجع

1 - العربية

كتب

البشري، طارق. **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**. القاهرة: دار الوحدة للطباعة والنشر، 1980.

دايموند، لاري. **مصادر الديمقراطية: ثقافة الجموع أم دور النخبة**. ترجمة سمية فلو عبود. [بيروت]: دار الساقي، 1994.

كوش، دوني. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة قاسم المقداد. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2002.

مجيد، حسام الدين. **إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010. (سلسلة اطروحات الدكتوراه ؛ 85)

مصطفى، هالة. **النظام السياسي والمعارضة الإسلامية في مصر**. القاهرة: مركز المحروسة، 1995. (كتاب المحروسة؛ 9)

مينش، ريتشارد. **الأمة والمواطنة في عصر العولمة: من روابط وهويات قومية إلى أخرى متحولة**. ترجمة عباس عباس؛ مراجعة علي خليل. دمشق: وزارة الثقافة، 2009.

هنتغتون، صموئيل. **من نحن؟ التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية**. ترجمة حسام الدين خضور. دمشق: دار الرأي للنشر، 2005.

هيلز، جون [وآخ.]. **الاستبعاد الاجتماعي**. ترجمة محمد الجوهري. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007. (سلسلة عالم المعرفة؛ 344)

دراسات

أوتـــاوي، مارينا وعمــــرو حمزاوي. «الإســـلاميون في السياســـة: ديناميكيات المشاركة.» مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي.

بشـــارة، عزمي. «في الثورة والقابلية للثورة.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: 2011.

دوريات

الخليل، رعد وحسام الدين مجيد. «نموذج الدولة - الأمة التقليدي في مواجهة أزمتي الاندماج والهوية.» المجلة العربية للعلوم السياسية: العدد 33، شتاء 2012.

دراسات

عبد اللطيف، أميمة [وآخ.]. «هل يصح الحديـــث عن ملف قبطي في مصر؟» إشراف عزمي بشارة. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، نيسان/ أبريل 2011.

2 - الأجنبية

Books

Yavuz, M. Haken. *Islamic Political Identity in Turkey*. USA: Oxford University Press, 2003.

Melucci, Alberto. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1996. (Cambridge Cultural Social Studies)

Periodicals

Bayat, Asef. «A New Arab Street in Post-Islamist Times.» *Perspectives*: Political Analysis and Commentary from the Middle East 2, Heinrich Böll Foundation, 2011.

«Political Analysis and Commentary from the Middle East 2.» *Perspectives*: Heinrich Böll Foundation, 2011.

Studies

Brown, Jonathan. «Salafis and Sufis in Egypt.» Carnegie Endowment for International Peace: December 2011.

فهرس عام

- ت -

- ح -

- ذ -

- ر -

- ش -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

- ي -